Dr. A. Neander's
theologische Vorlesungen.

Herausgegeben

durch

Dr. J. Müller.

I.

Die christliche Dogmengeschichte,

herausgegeben von Dr. J. L. Jacobi.

Berlin.
Verlag von Wiegandt und Grieben.
1857.

Dr. A. Neander's christliche Dogmengeschichte.

Herausgegeben

von

Dr. J. L. Jacobi,

ordentlichem Professor der Theologie zu Halle.

Erster Theil.

Berlin.

Verlag von Wiegandt und Grieben.

1857.

Sr. Hochwürden

dem

Herrn Dr. W. Hoffmann,

Hofprediger an der Domkirche zu Berlin,

Wirklichem Ober-Consistorialrath, General-Superintendenten

der Kurmark, Ritter 2c. 2c.

als Zeichen

herzlicher Verehrung

gewidmet

von

dem Herausgeber.

Vorrede.

Neanders Vorlesungen über die christliche Dogmengeschichte gehörten zu denen, welchen er besondere Wichtigkeit beilegte und welche er mit vorzüglicher Liebe behandelte. Seine Zuhörer erinnern sich mit Interesse der lebendigen Zeichnung, in welcher er die Gestalten der großen Männer an ihnen vorüberführte, und wie er, ergriffen von der Macht des christlichen Lebens in ihnen, den Entwicklungsgang desselben mitempfindend darstellte. Von der Wahrheit und Größe der Ideen gehoben, zog er den Zuhörer in die Bewunderung ihrer Erhabenheit hinein und theilte ihm etwas mit von der Liebe für die großen Geister, die ihn selbst erfüllte. Mußte er Mängel rügen, so that er es ernst, aber doch wie einer, der sich der eigenen wohl bewußt ist.

Neander verband stets das Ethische auf das innigste mit dem Wissenschaftlichen seiner Aufgabe. Tiefe Wahrhaftigkeit war ein Grundzug seines Wesens; sie hielt ihn ab, selbst die Wahrheit mit unlauteren Mitteln fördern zu wollen. Dieß hat er häufig und grade da bewiesen, wo sein Verhalten ihm oft und noch neuerlich von denen, die minder genau mit den Umständen bekannt oder minder wählerisch in den Mitteln sind, zum Vorwurf gemacht worden ist. Wahrhaftigkeit ist es auch, welche Vertrauen gewinnend aus seinen Werken anspricht, denn wenige Historiker waren gleich ihm im Stande, das Geschichtliche mit ungetrübter Receptivität aufzunehmen und wiederzugeben. Seine Methode hat etwas Reflectirendes, weil er Vermuthung und Gewißheit scharf auseinander hält und die gefundene Wahrheit durch verweilende Betrachtung fruchtbar zu machen liebt; wenn aber ächte Objectivität nicht bloß in der Zuversichtlichkeit des Behauptens, sondern

in wahrhafter Darstellung des Wirklichen besteht, so ist selten ein so hoher Grad derselben von einem Historiker erreicht worden. Die Versuchung, welche eine der schwersten ist, die Geschichte nach Absichten und Ansichten, seien es dogmatische oder nicht dogmatische, zu modeln, berührte ihn kaum; er hatte sie in seiner Selbstlosigkeit zum Voraus überwunden und sprach es bei Gelegenheit aus, wie ihm nichts leichter zu sein scheine, als die geschichtlichen Erscheinungen gelten zu lassen, was sie seien. Und doch war er mit den Gefühlen eines kräftigen Gemüthes stark in Liebe und Abneigung, und war es nicht eine kalte Ruhe, welche er den Gegenständen gegenüber bewahrte, sondern auch für die Kirchengeschichtschreibung hielt er es fest, daß das Herz den Theologen mache. Dieselbe Hingebung an das thatsächlich Geschichtliche und dieselbe Wahrheitsliebe trieb ihn zu dem gründlichsten Quellenstudium an; aus eigener Anschauung wollte er die Ereignisse, gleichsam von Angesicht zu Angesicht die Personen kennen lernen. Dann richtete er seinen tiefen Blick auf das Leben in seiner Ganzheit und Innerlichkeit, ahnend drang er in den verborgenen Grund der Erscheinungen und ergänzte er, wo der Bericht den Zusammenhang verschwieg. Hatte er das religiöse Wesen erfaßt, so entwarf er mit vorsichtigen, aber sicheren Zügen die Umrisse des Charakters der Zeiten und Personen, und lehrte aus dem Ganzen der Entwicklungen das Einzelne, namentlich auch die Lehrbestimmungen, verstehen. Mochte ihm der Sinn für Aeußeres zuweilen verschlossen sein, so war doch der innere Sinn für die christliche Bedeutung um so geweckter, und indem er die Geschichte den Kleinlichkeiten und dem Gewirr des Vielerlei entnahm, ward durch seine Hand etwas von der contemplativen Ruhe über sie ausgegossen, welche seinem Geiste eigen war und welche der Beharrlichkeit der ewigen bewegenden Prinzipien entspricht, in deren Betrachtung er so gern verweilte. Dennoch, bei dieser Einfachheit und Innerlichkeit, welche Vielseitigkeit und Lebendigkeit in der Auffassung des Eigenthümlichen! Es war sein Lieblingsge-

sichtspunkt, die Wirksamkeit des einen Evangeliums in der Mannichfaltigkeit menschlicher Gaben zu beobachten, und das Christenthum als eine Kraft Gottes zu verstehen, welche das Heil über alle Seiten der menschlichen Natur ausbreitet. Am verwandtesten fühlte er sich selbst den Geistern, die, in sanfterem Uebergange zur Gnade, sie als eine Verklärung des rein Menschlichen erfahren; aber auch die heftigeren Schwankungen eines Gemüthes, in welchem ein kämpfendes Christenthum seine Stätte gefunden, wußte er in voller Bedeutung zu würdigen. Ob er daher die Liebe des Evangeliums in dem Chrysostomus, oder den Glauben in Augustin, die erhabene Ruhe jenes unter den Stürmen des äußern Lebens, oder die innern Kämpfe dieses schildert, man wird das gleiche sympathetische Interesse, das gleiche Verständniß wie aus eigenem Erlebniß finden. Die beschauliche Stille des klösterlichen Lebens, wie die rastlose Thätigkeit eines Bonifacius, ist mit derselben liebevollen Gründlichkeit behandelt. Seine Neigung führte ihn vorzüglich den grundlegenden und freieren Entwicklungen zu, welche näher an das apostolische Zeitalter grenzen; wer aber hat die scholastische Spekulation in ihren streng kirchlichen, wie in ihren freieren Formen, in ihren dialektischen, wie in ihren mystischen Verzweigungen genauer verfolgt und mit mehr religiöser und spekulativer Einsicht beschrieben, als er, dem man für nicht wenige ihrer Leistungen ein neues Verständniß verdankt?

Was man in seiner Behandlung der Personen, Parteien und Zustände wahrnimmt, das gilt auch von den einzelnen Dogmen. Von der Grundvoraussetzung aus, daß das Christenthum seinem subjectiven Wesen nach Erfahrung der Thatsache der Erlösung an dem Herzen, die Dogmen aber der begriffliche Ausdruck des christlichen Lebens seien, sieht er sie darauf an, wie weit in ihnen die Gemeinschaft mit Christo das Belebende sei. Jedes Dogma war ihm eine Antwort auf eine Frage des religiösen Bedürfnisses, und er bemühte sich zu ermitteln, welches dieses sei,

unter welchen Bedingungen es entstanden, unter welchen der Versuch gemacht sei, es zu befriedigen. Mit dieser Geduld der Liebe und der Forschung ist es ihm gelungen, selbst aus karrikirten und unter der tausendjährigen Vernachlässigung gleichsam rostenden Formen das Gold einer göttlichen Wahrheit hell glänzend hervorleuchten zu lassen. In dem Labyrinth der gnostischen Systeme, wie unter der harten Kruste der Scholastik erspähte er die christliche Wahrheit; mit freudigem Genügen aber stellte er besonders diejenigen Entwicklungen dar, wo, wie in den protestantischen Grunddogmen, der Vollgehalt evangelischen Bewußtseins in einfacher Gestalt sich zu erkennen gab. Jedoch eingedenk des apostolischen Wortes, daß wir den himmlischen Schatz in irdischen Gefäßen tragen, erkannte er in allen Systemen etwas dem ewigen Inhalt der göttlichen Offenbarung Unadäquates; reines Licht allein in ihr, überall sonst eine freilich sehr ungleiche Mischung von Licht und Schatten. Er glaubte mit begeisterter Zuversicht an den Sieg der Wahrheit, aber er kannte auch die Gewalt der Sünde, und die Anerkennung der relativen Nothwendigkeit irrthümlicher Erscheinungen war bei ihm daher stets verbunden mit dem Hinweis auf das Bedürfniß gegenseitiger Ergänzung. In allem diesem bewunderte er die Thaten der πολυποίκιλος σοφία τοῦ θεοῦ (Ephes. 3, 10); er setzte seiner Geschichtschreibung als höchste Aufgabe, ein Zeugniß zu sein von ihr und von der eigenthümlichen Macht des christlichen Lebensprinzipes, welches einigend, reinigend und herrschend durch alle Gegensätze, Verdunklungen und Hemmungen hindurchwirkt.

Auf dieser Anschauung eines lebendig sich entwickelnden Prinzipes beruht auch die Methode der Composition in seinen historischen Werken, welche er selbst die organisch-genetische zu nennen pflegte. Er besaß ein großes Talent für die Wahrnehmung des geschichtlichen Zusammenhangs; wo Andern sich die Unterschiede in systematisirten Gegensätzen darstellen, ordneten sie sich ihm mit Leichtigkeit nach der unmittelbaren und lebendigen

Verknüpfung des Werdens. Wie er seinem großen Geschichtswerk das Gleichniß vom Senfkorn voranstellte, so sah er dem Wuchs des christlichen Lebens auch im dogmenbildenden Prozesse zu, in welchem es vom Keime zum Stamme ward, der immer ausgebreitetere Zweige, Blüthen und Früchte hervorbrachte.

Wir wissen, daß die persönliche und wissenschaftliche Bedeutung des Mannes, durch welchen nicht Geringes zur Erneuerung des christlichen Standes und der Theologie unserer Kirche gewirkt worden ist, bei Vielen in dankbarem Gedächtniß sei, und sie ist von Herrn Dr. Ullmann noch vor Kurzem trefflich geschildert worden. Dennoch scheint unleugbar, daß andern in die abgeleiteten Gegensätze sich verlierenden Zeitgenossen das Verständniß einer solchen einfachen Größe, wie sie in Neander war, mehr und mehr entschwindet. Viele, deren christliche Frömmigkeit er hochschätzte, an denen er es aber mangelhaft fand, daß sie sie ausschließlich nur in ihrer Form gelten ließen, meinen über die Stufe seines Christenthums hinausgegangen zu sein und sehen von ihrem dogmatistischen Standpunkt auf ihn als einen Halbgläubigen zurück. Freilich da man in dieser Richtung häufig nur zu schnell fertig wird, sind auch sie zum Theil schon überholt und mögen es denn hinnehmen, daß sie von den weiter Vorgeschrittenen als Dreiviertelgläubige rubricirt werden.

Die allgemeinen Einwendungen haben sich besonders gegen die Art und Weise seiner biblischen Kritik und den Standpunkt und Maßstab seines historischen Urtheils gerichtet. Wem der Glaube an die göttliche Offenbarung sich nur in einem mechanischen und ungeschichtlichen Inspirationsbegriff, der sogar die Sammler des Kanons mit begreift, vollendet, wird sich schwer hineinfinden in die Vereinigung kindlich demüthigen Glaubens und freier Schriftforschung, welche er zu behaupten wußte. In der andern Beziehung hat man die Objektivität vermißt, bald weil die ordnenden Gesichtspunkte, unter welche die Entwicklungen gestellt sind, nicht bis zu den allgemeinsten Formen des begrifflichen Prozesses zurückgeführt, bald

weil sie zu allgemein und nicht eng an das orthodoxe System der Kirche angeschlossen seien. Was das Erste betrifft, so ist es grade ein Zeugniß für seinen historischen Sinn, daß er sich der täuschenden Objektivität abstrakter und in ihrer Anwendung unwahrer Formen entschlug und bei den Kategorien realer und lebendiger geschichtlicher Mächte stehen blieb. In Betreff des Zweiten aber bemerken wir, daß er doch nicht ganz, wie Herr Dr. Kurtz meint, von „Mißachtung und Verkennung der Bedeutung und des Werthes objektiven Kirchenthums" eingenommen war. Schon die Darstellung des Mittelalters, der Zeit der größten Macht des objektiv Kirchlichen, hätte ihn überzeugen können, daß Neander dieß wohl zu schätzen wußte, wo es naturwüchsige Form des christlichen Lebens war. Auf dieses Innerliche, Persönlichste kam es ihm allerdings vor allem Uebrigen an. Wenn die überwiegende christliche Kraft sich mit den objektiv kirchlichen Formen verband, wie zur Zeit Abälards, so fand er den Sieg derselben berechtigt, ohne darum die gleichzeitige Unterdrückung der Keime der Wahrheit und die verwerflichen Mittel, deren man sich im Einzelfalle bediente, zu rechtfertigen. Und ist es denn nicht durch alle Zeiten hin bestätigt, daß kein Fehler der traditionell kirchlichen Partei näher lag, als Argwohn gegen jede Abweichung und Unterdrückung auch der berechtigten? Wenn in neuerer Zeit der Individualismus zu einem verwirrenden Uebermaß gediehen ist, hat dieß nicht einen Hauptgrund darin, daß nicht im Mittelalter, nicht einmal in den späteren Decennien der Reformationszeit, geschweige denn während der Blüthezeit protestantischer Orthodoxie die Ansprüche der individuellen Auffassung des Evangeliums von der herrschenden Partei, wie sie es verdienen, gewürdigt worden sind? Wird Herr Kurtz vertreten wollen, wie Wicklef, Huß, Johann Arndt im Namen der Orthodoxie behandelt sind, und wo bleibt nach seinen Voraussetzungen für Luther das Recht, gegen das objektiv Kirchliche sich zu erheben, wenn er nicht mit Neander und Luther selbst die Objektivität des Evangeliums höher hält,

als die der Kirche? Nicht beseitigen, noch unterordnen unter das Individuelle wollte Neander das Objektive der Kirche, sondern den Kreis desselben einschränken, damit auch jenes Raum und Bewegung gewinne und zum Frommen der Kirche selbst gegen die Kirche vom Evangelium zeugen könne. Was aber mit dem Behaupten kirchlicher Objektivität, wenn man kein Wort hat für den andern Faktor des Lebens, namentlich im Gebiet historischer Betrachtung gewonnen sein soll, ist schwer abzusehen. Noch mehr müssen wir uns daher wundern, daß ein so gründlicher Historiker, wie Herr Dr. Schaff, seine sonst liebevolle und einsichtige Anerkennung der Neanderschen Geschichtschreibung durch ähnliche Bemerkungen beschränkt hat. Wir wissen nicht, wie es ein Tadel sein soll, der sie treffe, daß sie Christliches und Kirchliches mehr oder weniger im Gegensatz fasse. Giebt es denn eine kirchliche Gemeinschaft, welche behaupten dürfte, daß ihr gesammtes kirchlich anerkanntes System in allen Einzelheiten reiner Ausdruck des Evangeliums sei? Ist es also nicht Thatsache, daß Christliches und Kirchliches überall in einem noch nicht vollendeten Streben nach Ausgleichung, also beziehungsweise und je nach der Entwicklungsstufe des Kirchlichen mehr oder weniger im Gegensatz begriffen ist? Ebenso wenig scheint ein Gegengrund in der Aufzählung von Männern der verschiedensten Zeiten zu liegen, welche sämmtlich strenger kirchliche Voraussetzungen festhalten; denn abgesehen von dem, was etwa der heilige Bernhard und ähnliche Männer für geschichtliche Betrachtung geleistet haben würden, schließen sich diese Standpunkte um so mehr aus, je bestimmter sie das kirchliche System ihrer Zeit inne hielten, und wenn denn doch Jeder auf dem seinigen Recht haben soll, so scheint grade dadurch diejenige Betrachtung erfordert zu werden, welche einen allgemeineren Maßstab des Christlichen anlegt. Nicht als ob nicht auch dieser mit Befangenheit gehandhabt werden könnte; wo er aber mit Neanders sicherer Erkenntniß von dem Wesen des Evangeliums angewendet wird, ist diese Gefahr offenbar geringer, als

wo Exclusivität gegen jede Abweichung zur Gewissenssache gemacht wird.

Daraus erklärt sich auch wohl, daß Herr Dr. Kahnis die Tiefe in dogmatischen Beziehungen ihm abspricht. Zur Würdigung dieser Ausstellung verweisen wir auf die Behandlung derjenigen Theile der Geschichte, wo die tiefsten Ideen zur Sprache gekommen sind, der Entwicklung Augustins und seines Kampfes mit Pelagius, des Anselm, Bernhard, Thomas von Aquino, der Reformation; nicht zu gedenken der Darstellung der apostolischen Lehrbegriffe. Was kann es Tieferes für das christliche Denken geben, als überall den Spuren des Sohnes Gottes nachzugehen? Selbst Herr Dr. Hengstenberg hat es ja anerkannt, wie Neander in der Geschichtschreibung der Kirche dadurch eine neue Bahn gebrochen habe, daß es ihm gegeben worden, überall Christum zu erblicken, auch da, wo sein Bild uns nur verdunkelt und entstellt entgegentritt. Neander seinerseits würde in der übertriebenen Bedeutung, welche dem Dogma im Vergleich zum christlichen Leben beigelegt wird, in dem ungebührlichen Gewicht, welches die dogmatischen Unterschiede der reformatorischen Hauptkirchen erhalten, in der katholisirenden Ueberschätzung der Auctorität der Kirche, worin sich ein pelagianischer Keim verbirgt, in dem unevangelischen Amtsbegriff, in der puseyitischen Betrachtung des Sacramentes, in der Einführung des opus operatum, — er würde in diesen Beimischungen, mit denen gegenwärtig die sogenannte lutherische Theologie versetzt ist, vermuthlich mit größerem Rechte die Merkzeichen beginnender Verseichtung finden, und es würde ihm nicht schwer fallen, auch bei Herrn Dr. Kahnis Spuren davon nachzuweisen. Vielleicht hat es auch zu Neanders historischem Tiefblick auf dogmatischem Gebiet gehört, daß er der Ansicht war, die Repristination des lutherisch-kirchlichen Dogmas im vollen Umfang sei unmöglich, weil die Prämissen fehlen. Wir verweigern dem Talent und Verdienst, was auf jener Seite vorhanden ist, keineswegs die Anerkennung, allein es scheint uns

unter dem viel gebrauchten Namen der Auctorität und Objektivität der Kirche nicht selten eine sehr gespreizte Subjektivität und spielende Willkür ihr Wesen zu treiben; und wenn denn wirklich die exakte Uebereinstimmung mit dem ganzen System des kirchlichen Dogmas unumgänglich nothwendig zu einer genügenden kirchlichen Einheit ist, und die Erweiterung derselben über die Differenzpunkte der protestantischen Kirchen hinaus so harte Vorwürfe verdient, als sie unablässig geäußert werden, dürfte man da nicht um so mehr erwarten, daß auf dieser Seite jene Conformität aufs genaueste vorhanden sei? Statt dessen wird kaum eine eingehendere Darstellung dogmatischen Inhalts erfolgt sein, gegen welche nicht der Vorwurf bedeutender Unkirchlichkeiten gerichtet worden ist. Wir unserer Seits wollen wegen des Materiellen keine Anklage erheben, wir machen nur diese Verbindung eines weit gehenden Synkretismus der Lehre, dem grade die begabtesten Männer sich nicht entziehen können, mit dem Anspruch auf ein scharf abgegrenztes Kirchenthum als ein Zeugniß bemerklich, daß unsere Zeit, unfähig ein neues System zu schaffen oder in der Wiederholung des alten sich zu befriedigen, ihres vermittelnden Charakters eingedenk bleiben muß, und wir bitten, daß man die Freiheit, welche man sich gestattet, auch Andern gewähre.

Wir können daher nicht anders urtheilen, als daß Neanders von demüthiger Hingebung an den Heiland durchdrungene und von warmer Liebe zu allen, in denen sein Geist wirkte, getragene, freie Geschichtschreibung noch immer ihr Recht behaupte, und wir hoffen, daß ihre Vorzüge auch diesem in abgeleiteter Gestalt vorliegenden Werke nicht ganz entgangen sein werden. Ein von ihm selbst zur allgemeinen Veröffentlichung bestimmtes Buch, oder auch nur eine von ihm wörtlich niedergeschriebene Vorlesung würde sie ohne Zweifel in weit vollkommnerem Maße aufzeigen; doch haben mir durch die Güte mehrerer seiner ehemaligen Zuhörer genau und einsichtsvoll nachgeschriebene Hefte aus der Zeit seiner Blüthe zu Gebot gestanden, welche ich mit Hülfe seiner All-

gemeinen Kirchengeschichte, so weit sie reicht, zu einem Ganzen zusammenzufügen versucht habe. Das, was seinen Vorlesungen so viel Anziehendes verlieh, die freie Behandlung in stets erneuter Production, machte hiebei eine Hauptschwierigkeit. Auch war es unerläßlich, die etwas lose und monotone Beschaffenheit des Styls, welche man im mündlichen Vortrag leichter erträgt, für die Lektüre zu mindern. Ich habe die Vorzüge der einzelnen Hefte diesem Werke zu erhalten gesucht, und mich auf die nothwendigsten Veränderungen des Ausdrucks beschränkt. Die litterarischen Nachweisungen enthalten das Wichtigere. Eine größere Fülle derselben schien mir einem zur Einführung in das Studium der Dogmengeschichte bestimmten Buche nicht angemessen zu sein. Wer mehr davon bedarf, wird durch das Angegebene leicht zu weiterer Kenntniß geführt werden. Neander hat die Worte der Quellen sehr reichlich in die Darstellung aufgenommen; es war daher bei der Mehrzahl der Anführungen nur erforderlich, den örtlichen Nachweis hinzuzufügen. Doch habe ich, wo das Verständniß des Zusammenhanges oder die Eigenthümlichkeit der Worte es wünschenswerth erscheinen ließ, den Grundtext darunter gesetzt. Seit Neanders Tode sind mehrere bis dahin unbekannte Quellen entdeckt, welche besonders die Kenntniß der altkirchlichen Zeit vervollständigen. So sehr sie noch einer genaueren Durcharbeitung bedürfen, so scheint doch eine nicht geringe Zahl von Resultaten bis zu dem Grade gereift, daß sie in das Werk aufgenommen werden durften. Ich habe sie, mit Ausnahme der allgemeinen Erörterung über Hippolytus, welche mir in den Text zu gehören schien, in Anmerkungen unter dem Text hinzugesetzt, alle Notizen aber, für welche mir die Verantwortlichkeit zukommt, mit (J.) bezeichnet. Auch abgesehen von diesen Zusätzen verhält sich das Werk zu den dogmenhistorischen Theilen der Allgemeinen Kirchengeschichte Neanders nicht bloß wie ein Auszug, sondern es bietet in der Einleitung, wie in der Dogmengeschichte seit der Reformation, und in vielen einzelnen Erörterungen treffliche Er-

gänzungen dar. Daher hoffe ich, es werde neben dem vielen höchst Anerkennenswerthen, was neuerlich von andern Seiten für die Dogmengeschichte geschehen ist, noch immer mit Vortheil benutzt werden. Möge es vor allem dem Lebenszwecke des Urhebers getreu sein, in der Zerklüftung der Parteien auf den hinzuweisen, welcher das Haupt nicht bloß einer streitenden Partei, sondern der streitenden Kirche ist.

Halle, am Michaelistage 1856.

J. L. Jacobi.

Inhaltsverzeichniß.

Allgemeine Einleitung. S. 1 — 32.

Zweite Periode. S. 269—436.

Von Constantin dem Großen bis zu Gregor dem Großen (vom Anfang des 4. bis zum Ende des 6. Jahrhunderts).

Die dogmatisch-polemische und systematisirende Periode.

Allgemeine Dogmengeschichte. S. 269—285.

Allgemeine Einleitung.

Th. Kliefoth, Einleitung in die Dogmengeschichte. Parchim 1839. — Niedner, das Recht der Dogmen, s. dess. Zeitschr. f. histor. Theolog. 1851. 4.

---

1. Begriff der Dogmengeschichte.

Im Begriff der Dogmengeschichte ist der Begriff des Dogmas und der Geschichte zu unterscheiden.

Der Etymologie nach bezeichnet das Wort *δόγμα* ein menschliches Meinen, Dafürhalten. Diese Bedeutung erhellt aus dem Ausdruck im Kratylus des Plato *τὰ τῶν ἀνθρώπων δόγματα* und ebenso, wenn der Skeptiker Sextus Empirikus, welcher in seinen Hypotyposen verschiedene Bedeutungen des Wortes unterscheidet, es nennt eine Beistimmung zu dem, was dem Geiste nicht ganz klar ist. Er setzt die *σκεπτικοί, ἀπορητικοί* und insbesondere bei den Aerzten die *ἐμπειρικοί*, welche der Erfahrung allein folgten, den *δογματικοί*, welche nach Lehrsätzen verfuhren, entgegen. Im Neuen Testament kommt das Wort nie in der Bedeutung christliche Lehre, sondern nur für Satzung, Gebot vor. So *δόγμα τοῦ Καίσαρος* Luc. 2, 1. Apg. 17, 7. *τῶν ἀποστόλων* 16, 4. Die Worte im Brief an die Epheser 2, 15. *νόμος ἐντολῶν ἐν δόγμασιν* (cf. Coloss. 2, 14.) verstanden zwar Eusebius von Cäsarea und Andere von der Lehre, aber mit Unrecht. Denn gegen diese Auffassung ist schon ein Präjudiz die andere Bedeutung in den übrigen Stellen; und ferner wäre es kein neutestamentlicher, am wenigsten ein paulinischer Gedanke, daß Christus die Aufhebung des Gesetzes bewirkt habe durch seine Lehre. Denn Christi Wirken wird im Neuen Testament nicht auf seine Lehre, sondern auf sein Handeln

und Leiden zurückgeführt. So kann die Stelle nicht gegen uns zeugen: *δόγματα* ist hier so viel als Satzungen, Gebote des mosaischen Gesetzes, verwandt mit *ἐντολαί*. Die Apostel waren sich bewußt, den Inhalt einer göttlichen Offenbarung, nicht ihr subjectives menschliches Wissen mitzutheilen. Daher gebrauchen sie nicht *δόγμα*, sondern *λόγος* zur Bezeichnung der christlichen Lehre. Diese Unterscheidung bemerkte noch Marcellus von Ancyra, von welchem Eusebius von Cäsarea in seiner Gegenschrift (I. 4.) die Aeußerung aufbewahrt hat: *τὸ τοῦ δόγματος ὄνομα ἀνθρωπίνης ἔχει τι βουλῆς τε καὶ γνώμης*. Von zwei Standpunkten wurde diese Unterscheidung im Begriff nicht anerkannt, nämlich von einem schroff supranaturalistischen, und einem ganz entgegengesetzten rationalistischen, nach welchem man auch im Neuen Testament nur Menschliches findet. Auf jenem ersten Standpunkte sehen wir schon früh von den Kirchenvätern *δόγματα θεῖα* für *λόγος θεῖος* gebraucht. Man verwechselte die eigenthümlich menschliche Auffassung der göttlichen Wahrheit mit der göttlichen Wahrheit an sich, und jeder wollte die letztere nur in seiner Form anerkennen. Richtig verstanden ist das Wort *δόγμα* besonders geeignet, die menschliche Seite in der Entwicklung der göttlichen Wahrheit zu bezeichnen.

Die Geschichte ist etwas rein Menschliches. Sobald die menschliche Bildung zu keimen beginnt, sehen wir darum ein Streben nach Geschichte. Sie sollte das durch die Zeit getrennte Bewußtsein der Menschheit zur Einheit verbinden. Sie geht hervor aus dem Streben, die Gegenwart und Vergangenheit zu verknüpfen, aus dem Bewußtsein, daß im Wechsel der Zeit sich Ewiges, Göttliches offenbare. Denn ihr gehört alles an, was an sich unwandelbar und über die Zeit erhaben, doch im Wechsel der Zeiten sich darstellt; was, wenngleich göttlich, doch durch Menschen fortgepflanzt wird und unter ihnen sich entwickelt. Wo dies der Fall ist, kann die Entwicklung nur verstanden werden aus dem Zusammenhang der Zeiten und der Verknüpfung jeder einzelnen Erscheinung mit den übrigen. Dies hat die Geschichte darzustellen. Sie giebt uns die Vermittlung zwischen beiden Welten, der wandelbaren und unwandelbaren, und hat daher besondere Beziehung auf das praktische menschliche Leben, sofern wir einer höheren Ordnung angehören, aber unsere Entwicklung dem zeitlichen Wechsel unterworfen ist. Denn das höchste Ziel der Menschheit ist, von dem Menschlichen zum Göttlichen fortzugehen, und dem entspricht die Aufgabe der Geschichte, die Offenbarung der höheren Weltordnung zu

erkennen. Der Geschichtschreiber ist, wie Diodor von Sicilien sagt, der Prophet der πρόνοια.

Was nun von jeder unter den Menschen sich entwickelnden Idee gilt, daß sie nur im Zusammenhange der Zeiten verstanden werden kann, gilt dies auch vom Christenthum?

Man hat versucht, das Christenthum aus einer Mischung der Geistesrichtungen seiner Entstehungszeit abzuleiten. Aber grade die unbefangene Geschichtsbetrachtung wird zeigen, daß es weder aus irgend einer solchen einzelnen, noch aus einer Mischung verschiedener Richtungen erklärt werden kann. Das Christenthum ist seinem Wesen nach die Verkündigung der Erlösung der mit der Sünde behafteten Menschheit, und weist dadurch auf eine Thatsache hin, welche nicht aus der Geschichte hervorgehen konnte, sondern höheren Ursprungs war. Auf einen solchen deutet der Begriff der Erlösung und ebenso das Leben Christi hin, welches ja nicht verstanden werden kann, wie das Leben eines andern Menschen, sondern wie er nur als Erlöser der Menschheit zu begreifen ist, so auch sein Leben nur als eine neue Schöpfung in der Menschheit. Wenngleich wir also dazu geführt werden, das Christenthum als etwas Uebernatürliches aufzufassen, so steht doch andrerseits seine Erscheinung im Zusammenhange mit der menschlichen Entwicklung; es muß um so mehr mit aller andern Entwicklung zusammenhangen, weil es das Ziel aller Entwicklung ist, und es bedarf daher für sein Verständniß der Berücksichtigung derselben. Das Neue Testament, indem es sagt, daß Gott seinen Sohn sandte, da die Zeit erfüllet war (Gal. 4, 4.), deutet selbst darauf hin, daß alle Zeiten zur Erscheinung des Christenthums zusammenwirken mußten. Obgleich es als höheres Umbildungselement in die Menschheit eintrat, so sollte es sich doch nicht bloß durch Wunder fortpflanzen, sondern ist denselben Entwicklungsgesetzen, wie alles Uebrige, unterworfen. Es unterscheidet sich nur durch den Geist, mit welchem es sich nach diesen Gesetzen entwickelt.

Fragen wir nun nach dem Verhältniß des Dogma zum Wesen des Christenthums, so ergiebt sich, daß das Dogma nicht gleich dem Ursprünglichen, sondern etwas Abgeleitetes, Vermitteltes ist. Das Wesen des Christenthums besteht nicht in einem System von Begriffen, sondern in einer Richtung des inneren Lebens. Ein gewichtvolles Wort hat Georg Hamann gesprochen: „die Perle des Chri-

stenthums ist ein verborgenes Leben in Gott, welches weder in Dogmen, noch Begriffen, noch Gebräuchen besteht." Die Dogmen sind nur die durch das Denken und den Begriff abgeleitete Form jenes in Gott wurzelnden Lebens; sie können vorhanden sein, auch wo das Wesen nicht ist, wenngleich sie ohne dasselbe nicht hätten entstehen können. Daher können Verschiedenheiten in den Dogmen Statt finden, wo doch die Menschen vermöge des Wesens des Christenthums einander gleich stehen. Wenn Christus ursprünglich ein gewisses System von Begriffen als das Wesen des Christenthums aufgestellt hätte, so würden wir auch überall die Identität derselben Begriffe fordern. So aber wollte er dies nicht thun, sondern mit seiner Lehre den ganzen Stamm der Menschheit durchdringen. Er selbst sagt, das Christenthum sei ein Sauerteig, d. h. eine göttliche, im Gemüth und innern Leben wurzelnde Kraft. Dieser Sauerteig, in die Gemüther der Menschen geworfen, gestaltete von innen heraus allmälig alle geistigen Kräfte um. Daher konnte sich das begriffliche Bewußtsein vom Christenthum nicht auf einmal darstellen, sondern man mußte zuerst dasselbe in die innere Erfahrung aufnehmen, und dann entwickelte sich allmälig das Bewußtsein, was man in dieser Lehre habe. Die Art, wie dies geschah, war bedingt durch den dermaligen Standpunkt der geistigen Bildung. Das Christenthum fand, sobald es in das innere Leben der Menschheit eintrat, eine fremde Richtung des menschlichen Denkens vor, ein Mißverhältniß, was allmälig überwunden werden mußte. Daher nehmen wir in den ersten Jahrhunderten eine große Differenz der dogmatischen Begriffe und noch manche inadäquate Formen wahr, und doch konnte dabei die Continuität des christlichen Lebens und Bewußtseins bestehen. Die Dogmengeschichte zeigt nun den genetischen Entwicklungsprozeß der christlichen Lehre, zeigt, in welchen Formen die einige christliche Wahrheit als Lehre entwickelt ward, und wie sie sich zu einander verhalten und zu dem Wesen des Christenthums selbst.

Daß wir eine solche historische Betrachtung uns bilden können, beruht auf dem eigenthümlichen Wesen des Christenthums, wodurch es sich von andern Religionen unterscheidet. In denjenigen, welche nicht mit der Offenbarung genauer zusammenhangen, und welche wir mit dem Namen der Naturreligionen bezeichnen, stellt sich zunächst die Religion in dem Gefühle einseitig dar, welches von dem sinnlichen Elemente überwältigt wird. Hier entstehen nur dunkle religiöse Gefühle, welche nicht zu dem Inhalt einer klar bewußten Lehre

entwickelt werden können. Dieser Standpunkt erzeugt statt des Dogma die Mythologie, indem die Ideen nicht mit Freiheit aufgefaßt werden, sondern unwillkürlich den menschlichen Geist beherrschen, und sich durch Verwechslung des Symbols und der Idee eine geschichtliche Hülle bildet, in der sich die Ideen verkörpern; nur durchschimmernd und in einer Mischung des Wahren und Falschen beherrschen sie das Leben der Völker. — Von der andern Seite tritt neben diese Mythologie eine speculative Priesterlehre, in welcher die philosophischen und religiösen Elemente in verworrener Mischung enthalten sind; und es entsteht nunmehr eine Kluft zwischen der Religion der Priester und der des Volkes. Hier ist die Religion einseitig Sache des Gefühls, dort des Verstandes. In dieser Gestalt konnte der religiöse Zustand sich unter den orientalischen Völkern Jahrtausende hindurch erhalten. Anders im Occident, besonders unter den Bedingungen der griechischen Bildung. Hier entstand zuerst eine Wissenschaft, unabhängig von der Ueberlieferung, eine bewußte Philosophie kam zum Vorschein; die freie Entwicklung gerieth mit der überlieferten Religion in Kampf, in welchem diese endlich unterlag. Zwar im Judenthum finden wir ebenfalls statt der Mythologie eine klare theistische Lehre; aber die Religion auch in dieser Form war eng verschmolzen mit einem gewissen Staatsleben, und war nicht bestimmt, unabhängig davon in allen Formen menschlicher Bildung sich zu entwickeln. Durch das Christenthum zuerst ist die Religion dargestellt in ihrer Selbständigkeit, unabhängig von einem politischen, poetischen und speculativen Element; als etwas, was ein unabhängiges religiöses Bewußtsein unter allen Menschen, und eine mit immer klarerem Denken zu erfassende Lehre aus sich erzeugt. Daher hat allein das Christenthum eine Geschichte der Religion als Lehre gegeben. Diese Geschichte hat keine Grenze, denn das Christenthum bewährt sich als die Religion, welche die Bedürfnisse der Menschen allein befriedigen kann. Es hat den Kampf mit andern Bildungsformen nicht zu fürchten, denn es eignet sich alle an; es hat einen unerschöpflichen Inhalt, welcher immer weiter und tiefer sich im Bewußtsein entwickeln kann. Nicht, daß etwas Neues hinzukäme, sondern nur immer tiefer erkennen wir, was darin gegründet ist. Zwar entging auch das Christenthum dem Kampfe mit der sich auflehnenden weltlichen Bildung so wenig, als andere Religionen; aber wenn die andern untergingen, weil die Menschen ihnen entwachsen waren, so trat dieser Fall bei dem Christenthum nicht ein. Obgleich

dieser Kampf in der christlichen Zeit um so heftiger war, weil die natürliche Vernunft mit den neuen, aus dem Christenthum geschöpften Kräften den Streit führte, so muß doch immer der menschliche Geist zu ihm zurückkehren, als dem Einzigen, worin er seine Befriedigung finden kann. Diesen Entwicklungsprozeß hat nun die Dogmengeschichte zu verfolgen.

2. Bedeutung der Dogmengeschichte im Verhältniß zu den angrenzenden Disciplinen.

Die **Dogmengeschichte** steht in einem besonders engen Zusammenhange mit der **Kirchengeschichte** und ward daher zuerst nur als ein Theil derselben behandelt. Denn da die Kirchengeschichte sich damit beschäftigt, den ganzen Entwicklungsprozeß des Christenthums in der Menschheit in allen Theilen zu verfolgen, so ist nothwendig die Entwicklung desselben als Lehre mit inbegriffen. Aber diese kann doch hier nur neben allem Uebrigen, was zur Entwicklung des Christenthums im Leben der Menschheit gehört, und daher nicht mit der Gründlichkeit behandelt werden, welche für die Bildung des Kirchenlehrers erforderlich ist. In beiden Disciplinen wird das Dogmenhistorische unter verschiedenen Gesichtspunkten dargestellt: die Kirchengeschichte legt den Maßstab der extensiven, die Dogmengeschichte den der intensiven Wichtigkeit an die Erscheinungen. In der Kirchengeschichte werden sie erst aufgenommen werden, wenn sie allgemeinen Einfluß haben, die Dogmengeschichte hingegen geht auf die Keime der Gegensätze zurück. Wenn jene den Gegensätzen einen Platz giebt, sobald sie sich zu Lehrstreitigkeiten entwickelt haben, so steigt diese tiefer hinab zu dem verborgeneren Ursprung derselben. Beschäftigt sich jene mit allen äußeren Verwicklungen des Streites, so hat die Dogmengeschichte es mit dem dogmatischen Interesse allein zu thun.

Von der Geschichte der Dogmen läßt sich die **Geschichte der Dogmatik** unterscheiden, welche es zu thun hat mit der Art, wie die einzelnen Dogmen zu einem System zusammengefaßt sind, während sie sich mit den einzelnen Dogmen beschäftigt. Beides läßt sich nicht von einander trennen. Es kann zwar oft geschehen, daß die Gegensätze, welche sich zeigen, nicht in ihrer Allgemeinheit zum Bewußtsein kommen, aber die Differenz in der Betrachtung der Dogmen wird sich nicht verstehen lassen, wenn man sie nicht zurückführt auf die allgemeine Behandlung der Dogmatik. In der Entwicklung des einzel-

nen Dogmas müssen wir schon ein neues aufkeimendes Verhältniß zum Ganzen zu erkennen suchen.

Ferner ist die Dogmengeschichte verwandt der Symbolik. Diese bezieht sich auf die verschiedenen dogmatischen Grundformen in den Bekenntnissen der einzelnen Kirchen. Der Zusammenhang beider erhellt daraus leicht: denn die Symbolik hat es zu thun mit den schon ausgebildeten Differenzen der Confessionen; aber die allgemeinen Richtungen, welche sich später in Confessionen darstellen, werden doch nur allmälig entwickelt. Die frühen Keime derselben aufzusuchen ist Sache der Dogmengeschichte, welche wiederum bei der Behandlung der einzelnen Dogmen Rücksicht zu nehmen hat auf die Differenzen, welche daraus abgeleitet werden müssen. Die Dogmengeschichte ging von einem bestimmten historischen Interesse aus, als eine Disciplin, welche sich von der Kirchengeschichte ablöste, die Symbolik hingegen entsprang aus einem gegensätzlich dogmatischen Interesse. Sie ist das, was man früher Polemik nannte. Diese wollte den Standpunkt einer bestimmten, ausgeprägten Confession gegen andre vertheidigen, zu welchem Geschäft nothwendig gehörte, von dem hier bekämpften dogmatischen System Bericht zu erstatten. Aber weil das Interesse einseitig befangener Polemik vorherrschte, so wurde man häufig ungerecht gegen die andern Standpunkte und würdigte sie nicht gehörig. Indem man nun diesen Mangel erkannte, und das gemeinsam Christliche, was zu Grunde liegt, berücksichtigte, stellte man jene alte Disciplin der Polemik zurück, und an ihre Stelle trat die vergleichende Darstellung der Lehrsysteme der verschiedenen Confessionen, welche man Symbolik nannte. Der Fortschritt, der in der unbefangeneren historischen Betrachtung liegt, welche man seit Planck auf die gegnerischen Standpunkte anwandte, ist nicht zu verkennen. Aber wenn dies auch als Uebergangspunkt heilsam war, so erhellt doch nicht, daß mit Recht diese Disciplin immer in der Form der Symbolik bleiben, und die Polemik ganz aufhören solle. Auch die Symbolik kann ja mit polemischer Befangenheit dargestellt werden, wie z. B. bei Möhler, und mit dem Wesen der Polemik hängt nicht nothwendig zusammen, daß man dem gegnerischen Standpunkt Unrecht thue; sie kann sich sehr wohl von Leidenschaftlichkeit frei halten, und die Gegensätze mit der Unbefangenheit einer in Liebe verklärten Gerechtigkeit darstellen. Wie die Symbolik ursprünglich ausging von dogmatischem Interesse, so sollte sie nun, nach Ueberwindung der falschen Richtung der Polemik, zu dem Früheren zurück-

kehren. So würde das mit dem Namen der Symbolik Bezeichnete der Polemik, und die vorausgesetzte historische Entwicklung der Dogmengeschichte anheimfallen.

Hiernach läßt sich der Umfang der Dogmengeschichte durch die Begrenzung mit anderen Disciplinen genauer bestimmen. Man könnte auch noch die Entwicklung der verschiedenen Lehrweisen der Apostel, oder gar die Darstellung der eigenthümlichen Form der Lehre, wie sie Christus selbst gegeben hat, hineinziehen wollen. Allerdings, das vom Begriff historischer Untersuchung Gesagte läßt sich auch hierauf anwenden. Es sind die verschiedenen Stadien und Formen der durch die Offenbarung gegebenen Wahrheit in ihrer successiven historischen Entwicklung zu unterscheiden von der durch Christus selbst dargestellten Wahrheit, welche sich eben darin entwickelt. Zöge man diese Untersuchung aber mit in die Dogmengeschichte, so würde sie nicht zu der Vollständigkeit und Tiefe gelangen, welche dieser wichtige Gegenstand erfordert. Ferner ist zwar die Entwicklung der christlichen Wahrheit in den Aposteln bedingt durch die Gesetze des Menschlichen und Historischen, unterscheidet sich aber von allem Nachherigen durch den einen zusammenhaltenden Geist Christi, welcher die Apostel, als die unmittelbaren Organe der Offenbarung Christi noch so bindet, daß sie nicht zu ausschließenden Gegensätzen kommen. Wir sehen in ihnen nur das aus einander gehen, was in Christo Eins ist. Dies ist die normale, die plastisch schöpferische Zeit, daher die apostolischen Schriften die absolute Erkenntnißquelle und Norm des christlichen Lebens und der christlichen Wahrheit sind. Diese wird dann hineingeworfen in den Strom der Zeit und den Gegensätzen überliefert, aus welchen sie sich wieder zur Einheit gestalten soll. Daher also unterscheidet sich die Dogmengeschichte von der Geschichte der christlichen Wahrheit im Urchristenthum, welche als einer besonderen Disciplin der neutestamentlichen Theologie, und specieller der neutestamentlichen Dogmatik zuzuweisen ist. Diese steht an der Spitze der historischen Disciplinen, sich andererseits anschließend an die Dogmatik. Den anderen Grenzpunkt hat die Dogmengeschichte in der Darstellung des kirchlichen Zustandes der Gegenwart, welche die Aufgabe der Statistik ist, einer Disciplin, welche, nach den von Stäudlin gemachten Anfängen, vorzüglich von Schleiermacher*) in ihrer Bedeutung entwickelt wor-

*) Kurzer Abriß des theolog. Studiums S. 98.

den ist. Die Dogmengeschichte ist also die Vermittlung der christlichen Lehrentwicklung zwischen dem reinen apostolischen Christenthum und der Kirche der Gegenwart.

Unter den nichttheologischen Disciplinen ist es die Geschichte der Philosophie, mit welcher die Dogmengeschichte in einem engen Zusammenhange steht. Sie verhält sich zu ihr, wie die Dogmatik zur Philosophie. Diese haben manche gemeinsame Gegenstände, aber der Standpunkt ist in beiden ein verschiedener. Die Philosophie entwickelt das Bewußtsein der Vernunft aus ihr selbst, die Dogmatik hingegen beschäftigt sich mit etwas historisch Gegebenem, mit der Entwicklung der im göttlichen Worte vorliegenden und in das christliche Bewußtsein übergegangenen Wahrheiten. In der Dogmenbildung sind zwei Factoren thätig: das religiöse Element und das Element wissenschaftlicher Bildung, in welcher der christliche Lehrgehalt sich entwickelt. Da die Dogmengeschichte nun die Fortbildung der Glaubenswahrheit unter dem Zusammenwirken beider Factoren zeigt, so ist kein rechtes Verständniß des Entwicklungsprozesses möglich ohne Rücksicht auf den Einfluß der philosophischen Schulen. Es fragt sich, in welchem Verhältniß die Philosophie zum Geiste des Christenthums stehe, in wiefern sie förderlich auf die Lehre eingewirkt, eine Vorbereitung des Geistes fürs Christenthum gegeben oder einen feindlichen Geist eingeführt und trübende Elemente eingemischt habe. Auch die Philosophie vermag sich andrerseits, wie sie sich von der geschichtlichen Entwicklung nicht losreißen kann, so dem Einfluß des Christenthums nicht zu entziehen, und mithin ist ihre Geschichte auch nicht zu verstehen ohne Kenntniß desselben, insbesondere der Dogmengeschichte.

3. Bedeutung des Studiums der Dogmengeschichte für den Kirchenlehrer*).

Welche Bedeutung die Dogmengeschichte in dieser Beziehung habe, erhellt, wenn man ihren Begriff mit dem Wesen und Zweck des theologischen Studiums vergleicht. Man kann dabei von zwei verschiedenen, sich aber nicht ausschließenden Auffassungen des Begriffs der Theologie ausgehen, die eine mehr nach außen, die andere mehr auf das innere Wesen gerichtet. In jener Beziehung bestimmt Schleiermacher ihren Begriff als die Wissenschaft, welche sich auf die Kirchenleitung bezieht, d. h. die Entwicklung der Erkenntnisse und Kunstre-

*) Ch. F. Illgen, üb. d. Werth der christl. Dogmengesch. Lpz. 1827.

geln, welche sich auf die Kirchenleitung beziehen, zu derselben tüchtig machen. Nun aber kann die Kirche als eine von innen und geistig ausgebildete Gemeinschaft nur geleitet werden durch die Verwaltung der göttlichen Wahrheit, worauf ihr Dasein beruht. Hieran schließt sich dann der andere Begriff der Theologie, als der Wissenschaft von dieser Wahrheit. Sie ist aus ihren Quellen abzuleiten, zu entwickeln und zu vertheidigen. Es fragt sich nun, wie der Begriff der Dogmengeschichte mit diesen beiden Begriffen der Theologie nothwendig zusammenhängt. Die Leitung der Kirche erfordert das rechte Verständniß der kirchlichen Zustände in der Gegenwart. Das Leben einer Zeit aber können wir überall nur durch historische Betrachtung verstehen. Denn jeder Zustand ist etwas Gewordenes, und nur zu begreifen, wenn wir die Ursachen, woraus er hervorgegangen ist, auffinden, so daß also die Gegenwart überhaupt nur im Zusammenhang mit der ganzen Kette der historischen Entwicklungen, wo ein Glied das andere bedingt, verstanden werden kann. Und dies erfordert ein tiefes Studium eines jeden Momentes für sich. Den gegenwärtigen Standpunkt des christlichen Lebens und der dogmatischen Richtungen können wir nur mit Hülfe der Dogmengeschichte verstehen. Wenn dies in ruhigen Entwicklungszeiten ein unumgängliches Erforderniß für die Kirchenleitung ist, so noch mehr in den Zeiten der Krisis. Da bedürfen wir vor allem zur Orientirung die Erkenntniß, wie die verschiedenen Richtungen entstanden sind. — Jeder ist von selbst von einer Seite Erzeugniß der Geschichte; die Ideen, in welchen er lebt, sind durch den Entwicklungsgang, in welchem er sich bewegt, auf ihn gekommen. Aber wir sollen uns über diese Abhängigkeit erheben und zum Richter unserer Zeit machen. Es giebt zwar eine Betrachtung, welche die herrschende Denkweise für eine vox Dei hält, und blindlings folgend ihr immer Recht giebt. Doch vom Standpunkt des Christenthums und unbefangener Auffassung sittlicher Wahrheit gilt dies nicht. In jeder Zeit mischen sich gute und schlechte Einflüsse, und erblicken wir die Wirksamkeit des Geistes Gottes und des Geistes der Lüge. Daher ist es von der größten Wichtigkeit, zu unterscheiden, was wirklich einem Fortschritt in dem Reiche Gottes angehört, und was von der Reaction des antichristlichen Princips herrührt. Nicht dem Zeitgeist, sondern dem Geiste Gottes sollen wir folgen. Es kommt darauf an, daß wir uns zu einem Standpunkt der objectiven Wahrheit erheben. Dies wird am besten geschehen, wenn wir die bestimmte Zeit auffassen in ihrer

genetischen Entwicklung und daraus lernen, welche Bedeutung sie durch die göttlichen und antichristlichen Elemente, die sie einschließt, in der Entwicklung des Reiches Gottes habe. Die Geschichte läßt uns die Richtungen unserer Zeit nach ihren Ursachen und Triebfedern verstehen. — Es giebt eine entgegengesetzte Verirrung des Geistes, welche auch in dem Verhältniß zur Dogmatik zum Vorschein kommt. Entweder schließt man sich knechtisch an eine bestimmte Form an, als wäre in ihr allein die absolute Wahrheit; oder, indem man den Wechsel der Formen erkennt und jener Einseitigkeit entgegentritt, hält man nun alles für wandelbar und zieht selbst das unwandelbare Wesen in den Bereich der veränderlichen Formen. Die Ersten wollen nur die alte Form, ohne die fortgehende Bewegung des Geistes zu berücksichtigen, die Andern reden nur von Bewegung. Jenes finden wir besonders bei mangelnder historischer Bildung, wie bei dem Dogmatismus des Mittelalters und in der lutherischen Kirche des siebenzehnten Jahrhunderts. Dagegen lehrt uns das historische Studium, indem es eine Auffassungsweise des Christenthums in ihrem Werden verfolgt, das Wesentliche und Unwesentliche in ihr zu unterscheiden; wir lernen das Christliche auch in andern Formen verstehen, und werden gewarnt, uns in Eine Form hineinzubannen, und lieblos über andre abzusprechen. Was den andern Abweg betrifft, wo man über dem Menschlichen in den Dogmen darin das Göttliche verkennt, und von dem Christenthum nur ein verflüchtigtes Sublimat ohne Leben übrig läßt, so verwahrt die Geschichte auch dagegen; denn indem sie einen Theil der verschiedenen Auffassungen des Christenthums in ihrer genetischen Entwicklung kennen lehrt, zeigt sie in ihnen allen dessen eigenthümliches Wesen und zugleich die Macht, mit welcher es den Geist der Menschheit durchdrungen hat.

Doch das Studium der Geschichte soll nicht bloß für das Verständniß der Gegenwart dienen, sondern es hat auch seine Bedeutung für die Wahrheit in allen ihren Zweigen, und darin für sich selbst einen Zweck. So hat die Dogmengeschichte für das Christenthum besondere Bedeutung, sofern sich in ihr ein Zweig desselben darstellt, nämlich der der Lehre. Sie zeigt in der Entwicklung derselben den Bildungsprozeß, den das menschliche Denken unter Einfluß des Christenthums erfahren hat, welches nicht ein todtes Kapital bleiben, sondern als ein Sauerteig sich mehr und mehr im Bewußtsein entfalten sollte. Wir sehen die von Christo ausgehende Wahrheit mit dem Irr-

thum kämpfen, über ihn triumphiren und haben darin eine Bürgschaft für ihre ewig siegreiche Macht. Nicht allein erkennen wir, was das Bewußtsein der christlichen Wahrheit unmittelbar auf die Menschen gewirkt, um ihr Denken zu neuen Resultaten zu führen; sondern auch, wie die Vernunft erst durch den Anstoß des Christenthums zu manchen Wahrheiten gelangte, welche sie sonst nicht aus sich gefunden hätte; ein Gedanke, welchen Augustin in seinem schönen Werke de vera religione trefflich ausführt. Indem wir ferner in der Geschichte eine höhere Nothwendigkeit erblicken, lernen wir den Entwicklungsprozeß der christlichen Wahrheit aus sich selbst verstehen. Die wissenschaftliche Betrachtung findet da Ordnung, wo die Unwissenheit nur Willkür sieht, und was diese irre machen kann, dient jener zur Befestigung. Daher beseitigt sich leicht das oberflächliche Urtheil, welchem eine Beschäftigung mit den Häresien unnütz, und die Kenntniß der dogmatischen Streitigkeiten eine unfruchtbare Last für das Gedächtniß zu sein scheint. Fassen wir solche Erscheinungen nur im Zusammenhange mit ihren Ursachen auf, so werden wir auch die tieferen Gründe erkennen, welche von der Wahrheit Zeugniß geben, und in manchem scheinbar Unbedeutenden wird sich eine Grundrichtung des menschlichen Geistes offenbaren, die zu unserer Zeit wiederkehrt. Wenn es für die Wissenschaft wichtig ist, eine abnorme Naturerscheinung zu verstehen, so wird es doch noch wichtiger sein, eine fremdartige geistige Erscheinung zu würdigen.

4. Die rechte Behandlungsweise der Dogmengeschichte*).

Bei dieser Untersuchung kommen zunächst die verschiedenen Weisen in Betracht, nach welchen die Geschichte in allen Gebieten behandelt worden ist. Die roheste Darstellungsart ist die Chronik, welche Thatsachen und Erscheinungen nur nach der Zeitfolge bestimmt und zusammenstellt. Dabei bleibt die Geschichte nur etwas Aeußerliches, ein todtes Aggregat und eine bloße Masse für das Gedächtniß. Zwar scheint auch Aristoteles in der Geschichte nur Einzelheiten zu finden, wenn er sagt, die Poesie stelle mehr das Allgemeine dar, das, was nach dem Gesetz des Möglichen und Nothwendigen geschieht, und sei daher etwas Philosophischeres und Edleres, als die Geschichte, welche nur das Einzelne darstelle**). Aber darin ist ihm nicht beizustimmen;

---

*) Daub, üb. d. Form der Dogmengesch. in Bauer, Zeitschrift für specul. Theol. 1836. 1. 2.

**) Aristot. de arte poetic. I, 9.

denn auch die Geschichte hat das Allgemeine und Nothwendige zu ihrer Aufgabe. Mit Recht sagt hingegen Polybius: Wenn man aus der Geschichte das Warum, Wie und Weshalb hinwegnimmt, so bleibt nur etwas übrig, was für den Augenblick ergötzt, aber keinen Nutzen zurückläßt*). Am wenigsten kann die Chronik für die Dogmengeschichte genügen, welche es mit innerlichen Thatsachen zu thun hat, mit Ueberzeugungen des Geistes, die isolirt für sich gar nicht betrachtet und verstanden werden können, sondern nur im Zusammenhang mit dem Innerlichen. Daher müssen wir von der Chronik zu dem von Polybius so genannten *τρόπος πραγματικὸς* fortschreiten, welcher die Erscheinungen der Geschichte auffaßt im Zusammenhang von Ursach und Wirkung. Aber hier ist noch große Verschiedenheit möglich. Schon Polybius unterscheidet die *αἰτίαι* und *ἀρχαί*, die inneren und äußeren Ursachen in der Geschichte; jene die tiefer liegenden Keime, diese die scheinbar ersten und unmittelbaren Ursachen und Anfänge**). Besonders ist dieser Unterschied in der Dogmengeschichte zu machen, wo es sich um tief liegende Ursachen und geistige Erscheinungen handelt. Ihrem Begriff und Zweck kann nicht der äußerliche Pragmatismus entsprechen, welcher die größten Erscheinungen des Dogma's von außen her, durch äußere Umstände, persönliche Leidenschaften, und ähnliches, und insbesondere bei den Streitigkeiten alles durch weltliche Interessen, politische Ränke zu erklären sucht. Und wenn er auch einen psychologischen Zusammenhang erforscht, so sucht er doch nicht den tiefsten, in der Entwicklung und Beschaffenheit des religiösen Lebens begründeten. Daher erscheint denn die Entwicklung der Lehre als ein blindes Spiel der Willkür, die größten Gegensätze als aus nichts entstanden, und die Dogmen als vorübergehende Meteore. Die Dogmengeschichte wurde in Folge dessen der politischen untergeordnet, es war keine Einheit darin und das Interesse daran ging verloren. Die nähere Betrachtung aber zeigt, daß es bloßer Schein war, wobei jene Auffassung stehen geblieben. Was die Geister so tief bewegte, konnte nicht bloß von einzelnen unreinen Leidenschaften ausgehen, sondern es mußte einen tiefer liegenden Anschließungspunkt im menschlichen Geiste haben. Jener äußerliche

---

*) Polyb. histor. III, 31. *Ἱστορίας γὰρ ἐὰν ἀφέλῃ τις τὸ διὰ τί, καὶ πῶς, καὶ τίνος χάριν ἐπράχθη, καὶ τὸ πραχθὲν πότερα εὔλογον ἔσχε τὸ τέλος· τὸ καταλειπόμενον αὐτῆς ἀγώνισμα μὲν, μάθημα δ' οὐ γίγνεται, καὶ παραυτίκα μὲν τέρπει, πρὸς δὲ τὸ μέλλον οὐδὲν ὠφελεῖ τὸ παράπαν.*

**) Polyb. III, 6.

Pragmatismus meinte, indem er den äußeren Anlaß mit dem zu Grunde liegenden Princip verwechselte, z. B. manche Lehrstreitigkeiten auf Wortstreit zurückzuführen, wie die Nestorianische auf das Wort θεοτόκος. Diese Streitigkeit hätte aber doch nicht entstehen können, wenn das Wort nicht für die Menschen eine tiefere Bedeutung gehabt hätte. Es war die Losung für tiefer liegende Gegensätze. So kommt auch der Streit der orientalischen und occidentalischen Kirche auf äußerliche Veranlassungen hin zwar zum Ausbruch, aber der Gegensatz beider liegt tiefer und der Streit ist lange vorbereitet. Aeußere Einflüsse gewisser Richtungen werden sich nachweisen lassen, aber solche führen noch nicht ein dogmatisches Interesse herbei, sondern geben nur dem schon Vorhandenen eine andere Form. Denn die Kirche besitzt eine eigenthümliche Kraft, welche sich gegen das Fremde und Aufgedrungene auflehnt und es ausstößt. Danach ist z. B. die Frage zu entscheiden, ob durch den jüdisch-alexandrinischen Platonismus eine andere Lehre entstanden sei. Auch der Einfluß einer einzelnen, eigenthümlichen Persönlichkeit vermochte nicht, dieses oder jenes Dogma hervorzubringen. Sie konnte so großen Einfluß nur haben, weil sie, nicht willkürlich handelnd, eine allgemeine Richtung repräsentirte. Erhebt man die Persönlichkeit über die allgemeinen Entwicklungsgesetze, so würdigt man die Geschichte zum Machwerk einzelner Menschen herab. Diese irrige Ansicht entstand zur Zeit des Rationalismus, wo man die innere Triebkraft des Christenthums und sein Verhältniß zur menschlichen Natur nicht verstand. Sie genügt weder dem wissenschaftlichen noch dem religiösen Gesichtspunkte.

Von den äußerlichen Ursachen werden wir also zu den inneren Principien und ihrer Wechselwirkung hingeführt. Wir müssen das innere Wesen des Christenthums und sein Verhältniß zur menschlichen Natur, die verschiedenen Eigenthümlichkeiten der Zeiten, Völker und Einzelnen im Verhältniß zum Christenthum betrachten. Freilich hat nicht immer in der Entwicklung der Dogmen der gesunde christliche Sinn gesiegt und alles Fremdartige ausgestoßen; aber auch die krankhaften Erscheinungen bilden einen Uebergang zu dem gesunden christlichen Leben; aus Umwälzungen und Reactionen geht das Wahre hervor. Auf diese Weise bewährt das Christenthum seine Macht als der Sauerteig für die Menschheit. Dieser Entwicklungsgang geht durch die ganze Geschichte der Kirche hindurch. Selbst wenn eine in der reinen Entwicklung der Kirche nicht begründete Richtung überhand

nimmt, so wird uns auch dies nicht als etwas durch Willkür Aufgedrungenes, sondern als das einer gewissen Entwicklungsstufe Entsprechende erscheinen. So ist freilich der katholische Standpunkt nicht im reinen Wesen des Evangeliums begründet, aber auch nicht von Einzelnen der Kirche aufgedrungen. Immer wird der Grundsatz sein Recht behalten, daß nichts von außen her dem Entwicklungsprozeß der Kirche aufgenöthigt werden könne. Die Auffassung der Dogmengeschichte nach einem solchen Pragmatismus ist die organisch genetische, im Gegensatz zur Chronik und bloß äußerlichen Geschichte, und sofern wir den Entwicklungsprozeß der Kirche nicht als ein zufälliges Aggregat, sondern als einen innerlich zusammenhängenden Organismus betrachten.

Der äußerlichen Empirie des falschen Pragmatismus steht entgegen die einseitig speculative Auffassung. Sie hat zwar darin Recht, daß sie eine innere Einheit in dem Gange der Geschichte sucht, aber doch Unrecht in der aprioristischen Weise, nach welcher sie willkürlich aus einem Begriffe dasjenige ableiten will, was nur aus der Anschauung der Thatsachen und ihrem vor uns liegenden Entwicklungsgange erkannt werden kann. Sie führt alles zurück auf die identischen Gegensätze des Denkens, ohne Rücksicht auf die Verschiedenheit des Inhalts. Man stellt im Voraus die verschiedenen Momente fest, welche der Begriff in seiner Entwicklung durchlaufen müsse, und nöthigt den Inhalt, sich in dieses Prokrustesbett einzuzwängen. Der religiöse Inhalt der dogmatischen Erscheinungen liegt im Wesen des christlichen Bewußtseins, und nur daraus können diese Entwicklungen richtig verstanden werden. Dies schon weist ein allgemeines Schema, wie das eines begrifflichen Prozesses und eine Behandlungsweise zurück, welche einem Rechenexempel gleicht, worin die Geister Zahlen sind und alles der logischen Nothwendigkeit unterliegt. Wenn der oberflächliche Pragmatismus zuviel auf das Individuelle des Einzelnen giebt, so wird es hier ganz bei Seite gesetzt, indem die Einzelnen nur als blinde Organe des Begriffs und als dessen nothwendige Entwicklungsmomente in Betracht kommen. Indeß die einzelnen großen Persönlichkeiten, welche eine Geistesrichtung mit Bewußtsein dargestellt haben, dürfen in ihrer Bedeutung nicht verkannt und müssen im Zusammenhange ihrer religiösen Entwicklung verstanden werden. In den geschichtlichen Entwicklungen herrscht zwar ein Gesetz, eine göttliche Nothwendigkeit, welche wir in der Betrachtung der Thatsachen zu studiren haben, aber auch zugleich ein Handeln, denn es ist die Geschichte einer freien Geisterwelt. In der freien Entwick-

lung liegt ein irrationales Princip, und kann nur von einer hypothetischen, relativen Nothwendigkeit die Rede sein. Daher keinesweges alles, wie hier angenommen wird, der gleichen Nothwendigkeit anheimfällt; sondern wir erkennen in der Geschichte auch die Reactionen des Bösen und des Irrthums, und es gehört mithin zur Darstellung der Entwicklungsgeschichte der christlichen Lehre nicht bloß das aus dem reinen Christenthum Hervorgegangene, sondern auch manche Trübung, und die höchste Ausgleichung wird erst am Ende der Geschichte Statt finden.

Dies führt uns auf den Begriff der Häresie. Ihre Geschichte bildet ein wichtiges Moment der Dogmengeschichte, da sie auf die Entwicklung der christlichen Lehre bedeutend eingewirkt hat. In dem ursprünglichen Begriff von αἵρεσις, wo es so viel heißt als Wahl, dann Meinung, der man sich aus freier Wahl anschließt, ist die Bedeutung des Schlechten nicht enthalten; wie bei den Hellenen die verschiedenen Grundsätze der philosophischen Schulen so bezeichnet werden. Das christliche Bewußtsein aber gab dem Namen die Beimischung des Schlechten. Denn das Christenthum stellte sich dar als die göttliche Wahrheit im Gegensatz gegen willkürliche menschliche Meinung; es will durch die Wahrheit eine Einheit des religiösen Bewußtseins hervorbringen. Daher erhielt das Wort den Begriff der Spaltung durch Willkür, welche mit der erzielten Einheit in Widerspruch steht, und bezeichnet Meinungen, welche die Einheit des christlichen Bewußtseins trüben. So gebraucht schon das Neue Testament αἵρεσις von den willkürlichen Spaltungen, welche die Einheit der christlichen Gemeinschaft aufzulösen streben (1 Cor. 11, 19.).

Weiter ist in der Anwendung des Wortes der historische Sinn, nach welchem es bezeichnet, was zu irgend einer Zeit für Häresie gegolten hat, und der dogmatische zu unterscheiden. In erster Beziehung kommt es auf den Standpunkt an, von welchem der Begriff gebraucht wird. Nicht alles, was jemals Häresie genannt ward, kann man wirklich für solche halten. Wenn man in einem Streben nach Einförmigkeit der Kirche und des Dogma's befangen war, konnte man gewisse Darstellungen desselben, welche auf demselben Grunde des christlichen Bewußtseins ruhen und nur durch die wissenschaftliche Auffassung sich entfernen, als Häresie bezeichnen. Oder man hat Erscheinungen, deren Grundlagen christlich waren, welche aber häretische Elemente in sich aufnahmen, Häresien genannt. Oder indem man

selbst von einer Vermischung des Christlichen mit dem Irrthum ausging, erklärte man die reine Wahrheit für Häresie.

Wollen wir den dogmatischen Begriff der Häresie, wie er sich vom Standpunkt des ächten Dogma's rechtfertigen läßt, entwickeln, so müssen wir von dem ausgehen, worauf wirklich die Einheit des christlichen Bewußtseins beruht, von den Grundthatsachen des christlichen Glaubens, und dasjenige als Häresie bezeichnen, was diese nicht in ihrer Vollständigkeit gelten läßt, und ein fremdes Element mit dem Christenthum verbindet. Sehen wir also auf die Erscheinung Christi, so zeigt sie uns eine unergründliche Vielseitigkeit und unerschöpfliche Tiefe. Niemand vermag das Ganze seines Lebens in seiner Vollständigkeit aufzufassen, jeder thut es verschieden, von dieser oder jener Seite. So müssen sich schon bei den Aposteln, und so den ganzen Entwicklungsprozeß der Kirche hindurch, verschiedene Auffassungen einander ergänzen. Mannigfaltige Richtungen können daher neben einander bestehen. Wenn aber das Uebergewicht sich ausschließend nach der einen Seite hin neigt, wenn Uebertreibungen entstehen, dann wird das Leben Christi zu einem einseitigen Bruchstück.

Aehnlich sind im Leben der Christen mannigfache Gegensätze auszugleichen und zu einer höheren Einheit zu verbinden. Macht man sich aber allein geltend, so wird die Einheit des christlichen Bewußtseins zerstört und es entstehen Häresien. Die Wahrheit läßt sich zwar nicht durch äußerliche Vermittlung der Gegensätze finden, aber sie ist ihrem Wesen nach das über die Gegensätze Erhabene und die Vermittlung Bildende. — Die frühesten Einflüsse häretischer Art drangen aus dem Judenthum und Heidenthum in die Kirche ein, indem jene dem Christenthum nicht nur im Kampfe gegenübertraten, sondern auch von demselben angezogen wurden, und durch ihre Einmischung Trübungen in demselben zu Wege brachten. Diese Grundrichtungen gehören aber nicht bloß einer Zeit an, sondern wiederholen sich mit entsprechenden Ergebnissen zu verschiedenen Zeiten. Ueberall ist dann die Aufgabe, zu unterscheiden, inwieweit die Häresien Antheil am Christenthum haben, und inwieweit sie häretisch sind.

Diese Erörterung führt uns auf die Erwägung eines besonderen Erfordernisses der Dogmengeschichtschreibung. Man hat von dem Historiker mit Recht gefordert, daß er die Geschichte mit Unparteilichkeit, sine ira et studio, beschreibe. Denn in dem Standpunkt einer Partei befangen, wird man die verwandten Erscheinungen

idealisiren, nur ihre Licht-, und nicht ihre Schattenseiten herausstellen, hingegen diejenigen herabsetzen, welche nicht in diesen Standpunkt aufgehen. Die nachtheilige Einwirkung theologischer Polemik hat sich ganz besonders bei der Dogmengeschichte gezeigt. So vermochte einseitiger Katholicismus im Protestantismus nur die trübenden, nicht die rein christlichen Elemente zu erkennen, und da er die gleiche Auffassung bei allem anwandte, was historisch als Häresie gestempelt war, so wurde ein großer Theil der kirchlichen Entwicklung in ganz entstellender Betrachtung gegeben. Der Protestantismus steht auf einer höheren Entwicklungsstufe und kann daher auch eher die vorbereitenden Stufen mit Liebe und Gerechtigkeit beurtheilen; aber dennoch giebt es auch einen einseitigen und beschränkten Protestantismus, welcher unfähig ist, neben dem falsch Katholischen das Christliche im Katholicismus zu erkennen, wie dies namentlich in der Beurtheilung der Dogmengeschichte des Mittelalters geschah.

Die Forderung der Unparteilichkeit ist aber nicht selten zu weit ausgedehnt worden. Man hat von dem Historiker eine solche Verleugnung seiner subjectiven Richtung verlangt, daß diese gar nicht kenntlich werde und er sich rein objectiv halte in Auffassung und Darstellung. Diese Aufgabe läßt sich nicht vollziehen; der Mensch kann nicht verleugnen, was er ist, kann sich nicht zu einer tabula rasa machen, und durch den eigenthümlichen Standpunkt ist auch die Darstellung bedingt. Bei solcher bloßen Negativität und Indifferenz würde sich nicht einmal ein chronikartiges Aggregat ergeben, denn selbst dies enthält in seiner Anordnung schon ein Urtheil. Eine organisch-genetische Darstellung wäre gewiß unmöglich, da weder eine innere Befreundung mit den Begebenheiten, noch eine innere Vermittlung und Verknüpfung derselben möglich ist. Wer den Entwicklungsprozeß des Christenthums richtig erkennen will, muß seinen Begriff und sein Verhältniß zu den andern Erscheinungen kennen, wie man einen Begriff des Staates oder der Philosophie haben muß, um eine Geschichte des Staates oder der Philosophie darzustellen. Eine völlige Indifferenz des Verfassers gegen solche Gegenstände ist nicht möglich; er muß, um in sie einzudringen, einen analogen Standpunkt haben, für die Dogmengeschichte also einen dogmatischen. Wir können es auch nicht als einen Tadel betrachten, wenn dieser sich in die Darstellung einmischt. Nur von Befangenheit und Parteisucht soll jeder sich bestreben frei zu werden. Je freier und erhabener die Auffassung, desto besser gelingt auch die

Betrachtung, weil sie sich von den Trübungen, welche die Einseitigkeit begleiten, fern hält. Nicht ablegen sollen wir unsere Subjectivität, sondern immer mehr sie läutern und uns der Wahrheit hingeben. So werden die historischen Erscheinungen die Probe abgeben für die Richtigkeit unserer dogmatischen Erkenntniß und Ueberzeugung.

Nun fragt es sich, ob es nicht einen über die Geschichte der Kirche erhabenen Standpunkt gebe, von welchem aus wir ihren Entwicklungsprozeß verstehen können. Wer sich auf einem höheren Standpunkt der religiösen Entwicklung befindet, wer das Wesen der Religion reiner erkannt hat, der wird richtiger darüber urtheilen können, als wer auf einem befangeneren und unreineren religiösen Standpunkt geblieben ist. Wir werden die heidnischen Religionen und den Muhamedanismus besser verstehen, als die denselben Ergebenen, indem wir das wirklich Religiöse und das Sinnliche zu unterscheiden wissen. Sonach wird erst vom Christenthum aus sich eine Religionsphilosophie darstellen lassen und in ihm der rechte Standpunkt gefunden werden, um die Geschichte der Religionen zu verstehen. Aber wie ist es mit den Erscheinungen innerhalb des Christenthums selbst? Es sind in neuerer Zeit Behandlungsweisen der Dogmengeschichte versucht, bei welchen man einen Standpunkt über dem Christenthum einnehmen wollte. Man unterschied an demselben den Kern des Gedankens und die empirische Erscheinung, welche seine Hülle bilde. So klagt Strauß, daß man das Christenthum noch nicht mit der Freiheit behandelt habe, wie die übrigen Religionen. Aber da, wie bemerkt, das Christenthum die absolute Religion ist, die, welche allein den religiösen Bedürfnissen des Menschen entspricht, so kann es für die religiöse Betrachtung keinen höheren Standpunkt geben. Ferner sind religiöse Erscheinungen nur verständlich aus ihrem Prinzip, von der Religion aus, welche im Gemüthe des Menschen ist; nicht aus dem bloßen Gedanken. In der That, was man von solchem Standpunkte für das Wesen des Christenthums ausgab, waren Begriffe, die nicht einmal im Christenthum wurzeln. Strauß z. B. sucht die ganze Fülle des göttlichen Lebens im Christenthum zurückzuführen auf die universellen Gedanken: eine immanente Vernunft, welche an die Stelle des lebendigen Gottes gesetzt, und wobei Welt und Gott verwechselt wird; die Ewigkeit des Geistes in der Menschheit, welche an die Stelle des persönlichen Lebens gesetzt, und wonach der Mensch vergänglich ist, wie alle anderen irdischen Erscheinungen; die Idee der Menschheit endlich tritt an die Stelle des historischen

Christus. Diese Betrachtungsweise steht mit dem Christenthum in Widerspruch, kann es daher auch nicht erfassen. Sie widerspricht auch der Geschichte; denn das, was den großen Einfluß auf das innere und äußere Leben des Menschen hervorgebracht hat, waren nicht jene abstracten Gedanken, sondern grade das Christenthum in seinem Fleisch und Blut, die individuellen religiösen Wahrheiten, welche das Lebensprinzip der christlichen Kirche sind. Das Christenthum läßt sich also nicht trennen von Christo und den Aposteln, von welchen es ausgegangen ist, noch von den Thatsachen, welche seinen Eintritt begleiten; vielmehr wird es immer die Aufgabe sein, das in der ursprünglichen Erscheinung des Christenthums Gegebene weiter zu entwickeln. Nur eine solche Religionsphilosophie wird daher das Christenthum verstehen, welche selbst im Christenthum wurzelt, wie es sich im christlichen Bewußtsein aller Zeiten zeigt. Also giebt es auch für die Betrachtung der Dogmengeschichte keinen höheren Standpunkt, als den des Christenthums selbst, um von hier aus in alle beschränkteren Auffassungen eingehend, deren Verhältniß zur reinen Wahrheit aufzufassen.

5. Anordnung der Dogmengeschichte.

Es giebt in der Darstellung der Geschichte zwei Anordnungsweisen: die Ordnung nach der Zeit (die synchronistische), und die nach dem Sachinhalt. Jener folgend, stellt man alles zusammen, was gleichzeitig geschieht; diese, auf die Dogmengeschichte angewandt, würde jedes einzelne Dogma durch alle Zeiten hindurch in seiner Entwicklung verfolgen. Die erste Anordnung hat für sich, daß alles in historischem Zusammenhange aufgefaßt wird, aber gegen sich den Mangel der sachlichen Einheit. Diese herrscht vor bei der anderen Anordnung; dagegen werden bei dieser die Sachen aus ihrer Zeit gerissen und die Erscheinungen zu sehr isolirt; das materielle dogmatische Interesse gewinnt dabei, doch das historische verliert. Zwar haben Monographien über die Geschichte einzelner Dogmen großen Werth, indeß aus jenen Gründen wäre es nachtheilig, wenn dies auf die ganze Dogmengeschichte angewendet werden sollte. Man muß daher beide Methoden mit einander verbinden. Demnach wird es gut sein, die Geschichte des Dogma's in mehrere Abschnitte zu theilen, wie sie die Entwicklung an die Hand giebt. Man hat zu solchen die Jahrhunderte gewählt, aber willkürlich, denn es ist nicht immer mit solchen eine Entwicklung geschlossen. Den richtigen Theilungsgrund werden uns gewisse Momente geben, welche,

wie Schleiermacher sagt, hervorstechende Entwicklungsknoten sind, die Markzeichen einer neuen Schöpfung, und daher Ruhepunkte für die Betrachtung, Epochen (ἐποχαί) genannt. Was in der Epoche im Keime liegt, entwickelt sich dann weiter; so geht aus der Epoche die Periode hervor. Jene bezeichnet den Quell, diese den Strom; die Grenze derselben ist da, wo eine neue Form der Bildung wiederum in einer Epoche sich geltend macht. Die Epochen sind entweder kritische und auflösende, oder schöpferische und organisirende. Bei der Bestimmung der Epochen für die Dogmengeschichte fragt es sich dann, ob sie sich darin der Kirchengeschichte anschließen, oder ihre eigenen Epochen feststellen solle. Von der einen Seite bezeichnen die Epochen der Kirchengeschichte die allgemeinsten, am tiefsten eingreifenden Veränderungen. Die allgemeinen Ursachen nun, welche auflösend oder schöpferisch wirken auf das Leben im Ganzen, müssen doch auch hervortreten in den einzelnen Lehren. Von der andern Seite hat das Dogma seine Entwicklung für sich und scheint seine eigenthümlichen Epochen zu erfordern. Origenes und seine Schule bezeichnen z. B. in der Dogmengeschichte eine neue Epoche und Periode, während diese in der Kirchengeschichte erst mit Constantin d. Gr. eintritt. Allein der wesentlichste Factor für die Bildung der Dogmen ist doch das Eine religiöse Leben, und wenn daher in der Dogmenentwicklung sich auch eine neue Epoche schon früher vorbereitet, so können die Folgen doch erst hervortreten in der allgemeinen neuen geistigen Bewegung, welche auch in der Kirchengeschichte eine Epoche hervorbringt. So erscheint Origenes als der Schlußpunkt der vorhergehenden und als Vorbereitung der folgenden Periode; aber seine Nachwirkungen zeigen sich erst recht einflußreich im vierten Jahrhundert, wo auch für die Kirchengeschichte eine neue Periode eintritt. Wir werden demnach wohl thun, die Epochen und Perioden der Kirchen- und Dogmengeschichte zu verbinden.

Wenn wir diese Abschnitte im Allgemeinen durchgehen, so werden wir zuerst zu betrachten haben, wie nach dem Eintritt des Christenthums in die Menschheit die durch die Apostel verbreitete Lehre unter Juden und Heiden Gegensätze findet und sich entwickelt. Diese Periode werden wir daher als die apologetische bezeichnen, nicht bloß wegen der Vertheidigung des Christenthums gegen Judenthum und Heidenthum, sondern vorzüglich, weil sich das Christenthum in seiner Eigenthümlichkeit diesen anderen Standpunkten gegenüber feststellte. Der Grenzpunkt ist hier eben Origenes, in welchem wir, neben

seiner apologetischen Richtung, den Keim einer systematischen wahrnehmen. Dieser wird entwickelt von der Schule des Origenes, daher mit dem vierten Jahrhundert, wo zugleich die Kirche heraustrat aus dem Kampfe mit der heidnischen Macht und in der römischen Welt den Sieg erhielt, die systematisch-polemische Periode beginnt, welche bis zum Ende des sechsten dauert. Diese beiden Perioden umfassen die ganze Bildung der christlichen Lehre in der klassischen Zeit. Die griechische Kirche lebt noch länger fort im hellenischen Bildungselement; da sie aber immer mehr in Stagnation übergeht, so können wir aus den Vorgängen in ihr nicht Epochen bilden, sondern nur nach der Entwicklung der Völker, welche nunmehr tiefer in die Weltgeschichte eingreifen, und nicht in solcher Erstarrung sich befinden. Es beginnt die große Revolution auf den Trümmern der römischen Welt besonders durch die germanischen Völker. Aber während die nächsten Jahrhunderte für die Kirchengeschichte sehr wichtig sind und viel eigenthümlich neues Leben sich in ihnen zeigt, so liegt doch in der Natur der Sache, daß dies in der Dogmengeschichte von minderer Bedeutung ist. Denn das Christenthum mußte erst das Leben der neuen Völker mehr durchdrungen haben, ehe der entsprechende Bildungsprozeß im Dogma hervortreten konnte. Deshalb müssen wir hier mehrere Jahrhunderte zusammenfassen, als eine Uebergangszeit, in welcher eine große neue Schöpfung sich vorbereitet. Wir werden daher diese Periode vom Ende des sechsten bis zum Ende des eilften Jahrhunderts fortführen. Erst in den folgenden Jahrhunderten tritt die eigenthümliche geistige Schöpfung hervor, welche aus der Entwicklung des Christenthums unter diesen neuen, kräftigen Völkern erwuchs. Während dieser Zeit herrscht im Leben der Kirche das schon früher vorbereitete katholische Element, d. h. die einseitige Beziehung auf die Kirche, statt auf Christus. Daher die Veräußerlichung des Begriffs der Kirche und der Theokratie, die Vermischung des Alt- und Neutestamentlichen Standpunkts, die Beschränkung des christlichen Geistes durch eine äußerlich gesetzliche Form. Die von diesem Standpunkt ausgehenden Prinzipien werden sich nun auch im dogmatischen Denken darstellen. Es ist die Zeit der Ausbildung des katholischen Elements, die Grundlage des katholischen Dogma's für alle Zeiten. Darin liegt auch die Eigenthümlichkeit der Scholastik, welche jetzt sich entwickelt. Denn es steht damit die Abhängigkeit der Theologie, wie aller Wissenschaft, von der Ueberlieferung in Verbindung, und die Abhängigkeit der Philosophie

von der Theologie, deren ancilla sie ist, woher denn wiederum eine Einmischung des philosophischen Elements in die Theologie erfolgt. Indem diese nun im Laufe dieser Entwicklung immer mehr von ihrem ursprünglichen Elemente einbüßt und immer weiter sich auflöst, treten Reactionen des ursprünglichen christlichen Geistes ein, und bereiten die neue Epoche der Reformation vor. Hier erkennen wir die Entwicklung des emancipirten christlichen Geistes im Gegensatz gegen die Autorität der veräußerlichten Kirche, und des christlichen Elements, welches frei ist vom jüdischen Standpunkte. Wie der Apostel Paulus zuerst es war, welcher gegen diesen besonders kämpfte, so wirkt in der Reformation vorzüglich der paulinische Standpunkt. Das Prinzip der Reformation findet die Anwendung auf die Entwicklung der Glaubenslehren, wenngleich nicht gleichmäßig auf alle einzelne Dogmen. Besonders sind zu berücksichtigen die beiden Formen des lutherischen und reformirten Dogma's, in welche dasselbe Prinzip auseinander geht. Auf die erste lebendige Entwicklung erfolgte in dem 16. und 17. Jahrhundert eine Stagnation. Die katholische Kirche war in der Aeußerlichkeit des Kirchenthums erstarrt, die protestantische erstarrte in der einseitigen Begriffsrichtung des Dogma. Da die herrschende Form auf's entschiedenste festgehalten wurde im Gegensatz gegen alle freiere Entwicklung, wie sie das Prinzip des Protestantismus fordert, so wurden in der lutherischen und reformirten Kirche Reactionen des ursprünglichen Prinzips hervorgerufen. Diese Richtung entwickelte sich im achtzehnten Jahrhundert als Emancipation von der dogmatischen Auctorität weit über ihr erstes Ziel hinaus; das Reformatorische veranlaßte eine Revolution, indem es negativ wurde. Daran schloß sich eine neue allgemeine Entwicklungsepoche der christlichen Völker. Die Bildung, welche sich unter der Herrschaft der Kirche entwickelt hatte, suchte sich unabhängig zu machen; die nach Emancipation strebende Vernunft, welche bis dahin von der Kirchengewalt mit Despotie niedergehalten war, lehnte sich auf, und die christliche Lehre mußte einen Kampf mit diesem Gegensatze eingehen, aber da sie ein mächtigeres Prinzip besaß, so konnte sie die Gefahr überwinden. Der Kampf diente dazu, sie von trübenden menschlichen Elementen zu reinigen und auf den Einklang des rein Menschlichen mit dem Göttlichen hinzuweisen. So entstand namentlich in Deutschland, mit Semler beginnend, eine Periode der Auflösung, aber dieser kritische Prozeß war eine Läuterung und eine Vorbereitung auf eine neue Schöpfung,

welche vorzüglich von Schleiermacher ausging. Auch sie konnte sich nur in erneutem Kampfe mit dem Rationalismus entwickeln, und in diesem Kampfe stehen wir noch gegenwärtig.

6. Von den Quellen der Dogmengeschichte.

Ueberall in der Geschichte sind die Quellen zwiefach: unmittelbare und mittelbare. Die unmittelbaren geben uns den rohen Stoff ohne Verarbeitung; die mittelbaren geben ihn schon in gewissem Grade verarbeitet. Die unmittelbaren sind die Werke, welche uns einen unmittelbaren Abdruck der Thatsachen geben, unmittelbare Erzeugnisse derselben sind; die mittelbaren liefern die Berichte Anderer über die Erscheinungen, und können nicht als eigentliche Quellen gelten, da die Thatsachen nicht objectiv, sondern nach individueller Auffassung dargestellt sind. Es muß deshalb hier der Stoff und die Art und der Standpunkt der Bearbeitung unterschieden werden; wir dürfen einem solchen Bericht nicht unbedingt vertrauen, sondern müssen historische Kritik anwenden. Dabei fragt es sich dann, ob der Berichterstatter Gelegenheit hatte, das Wahre zu erfahren, und inwiefern er fähig war, es aufzufassen; mithin, in welchem Verhältniß er zu der dogmatischen Richtung stand, die er darstellen will. Eine solche mittelbare Quelle kann als unmittelbare nur für die Kenntniß des dogmatischen Standpunkts des Verfassers gelten, welcher sich in seinem Bericht ausspricht. Auch die unächten Quellen, welche sehr wichtig sein können, sind vermittelst der Kritik von den ächten zu unterscheiden. Vor allen kommen als Quellen in Betracht die eigentlichen dogmatischen Schriften, namentlich die Symbole oder Bekenntnißschriften, sowohl die der Kirche gemeinsamen, als die besonderen einzelner Kirchen und einzelner Männer*). Bei

*) Ch. W. F. Walch, bibliotheca symbolica vetus. Lemg. 1770. 8. Sammlungen der Symbole der lutherischen Kirche von Ad. Rechenberg, concordia pia et unanimi consensu repetita confessio fidei etc. Lps. 1677. 1756. C. M. Pfaff, eccles. evangel. libri symbolici. Tub. 1730. J. A. H. Tittmann. 1817. C. A. Hase 1827. 37. 46. Die Symbole der reformirten Kirche: O. Ch. W. Augusti, Corpus librorum symbolicor. etc. Elberf. 1828. H. A. Niemeyer collectio confessionum etc. Lps. 1840. Die symbolischen Bücher der evang. reformirten Kirche, zum ersten Mal vollständig übers. Neust. a. d. Orla. 1830. 2 Thle. Die Symbole der römisch-katholischen Kirche in Sammlungen von J. T. L. Danz, Vimar. 1835. F. W. Streitwolf, Gotting. 1835. Die Symbole der griechischen von E. J. Kimmel. Jen. 1843.

Wichtig die Acten und Beschlüsse der Concilien, gesammelt v. P. Labbé

der Vergleichung derselben ist das Uebereinstimmende und Abweichende der einzelnen Richtungen und Schulen im Verhältniß zu dem allgemein Kirchlichen zu betrachten. Ferner sind die dogmatisch-polemischen Schriften heranzuziehen, bei welchen es darauf ankommt, ob der Verfasser ruhig und besonnen im Streite war, oder geneigt zu rhetorischen Formen und Uebertreibungen, zu welchen der Gegensatz fortreißt. In Betreff der apologetischen Werke fragt es sich, ob der Autor seine ganze Ueberzeugung mitgetheilt, oder ob er manches zurückgehalten, oder auch sich Accommodationen erlaubt habe. Auch die Predigten und Homilien sind wichtig und dabei zu berücksichtigen, ob jemand durch Rhetorik sich verleiten ließ, im Ausdruck von dem Objectiven, Thatsächlichen abzuweichen; ferner ob ein Unterschied zwischen einem exoterischen und esoterischen Standpunkt vorausgesetzt sei*). Selbst Gebräuche der Kirche, liturgische Formeln**), Denkmäler der Kunst können Quellen für die Dogmengeschichte sein, weil in ihnen, wenn auch nicht immer mit klarem Bewußtsein, eine dogmatische Ueberzeugung ausgesprochen liegt.

7. Die Geschichte der Dogmengeschichte.

Baur, Lehrb. der Dogmengesch. S. 17. Dessen Epochen der kirchlichen Geschichtschreibung 1852.

Es läßt sich leicht erklären, daß eine Disciplin, wie die Dogmengeschichte, den ersten Jahrhunderten fern bleiben mußte. Man war zu sehr vom Strom der Gegenwart fortgerissen, zu sehr in Mitten der Entwicklung, als daß man über sie hätte reflectiren können. Das dog-

---

und G. Cossart. Par. 1671. 72. 17 t. Fol. J. Harduin, concill. collectio regia maxima, Par. 1715. 11 t. Fol. Besonders J. D. Mansi, Sacror. conc. nova et amplissima collectio. Flor. et Venet. 1759. 31 t. Fol.

Die Decrete der Päbste. C. F. G. Schoenemann, Pontificum Romanor. a Clemente usque ad Leonem Magn. epistol. genuinae. T. I. Gott. 1796. 8. Bullarium Roman. a Leone Magn. usq. ad Bened. XIII. angefangen von L. Cherubini 1655; mit Fortsetzungen 1727—1758. 19 t. in 11 Bd. F. Bullarum etc. amplissima collectio op. C. Cocquelines. Rom. 1737 seq. 17 t. in 28 Bd. Fol

*) Sammlungen kirchlicher Autoren: Magna biblioth. veter. patr. a M. Bigne composita etc. 1664—72. Maxima bib. vet. patr. Lugd. 1677 sq. 27 t. Fol. Andr. Gallandi, bibl. graeco-latina vet. patr. Venet. 1765—81. 14 t. Fol. Patrologiae cursus completus accur. J. B. Migne. Par. (noch unvollendet).

**) J. A. Assemanni, codex liturgicus eccles. univers. Rom. 1749—66. 13 t. 4. E. Renaudot, liturg. orientalium collect. Par. 1716. 2 t. 4. Cod. liturg. eccl. univ. in epitom. redact. op. H. A. Daniel. Lps. 1847—51.

matische Interesse ließ das historische nicht aufkommen, und in Betrachtung der dogmatischen Differenzen herrschte daher das religiöse und polemische vor. Auch wenn man Untersuchungen über die Geschichte der Dogmen anstellte, geschah es im polemischen Interesse, und man beurtheilte andre Richtungen stets mit dogmatischer Befangenheit. Eine Ausnahme hiervon macht nur die alexandrinische Schule, sofern bei ihr die ersten Keime einer mehr historischen Auffassung sich finden. Denn zu der Gnosis der alexandrinischen Theologen gehörte auch die Aufgabe, in die verschiedenen Gestaltungen der Philosophie und der christlichen Lehre einzudringen, und sie in dem Verhältniß zu der einen zu Grunde liegenden Wahrheit zu betrachten.

In dieser Beziehung ist besonders charakteristisch der Ausspruch des Clemens*), daß die Secten der Philosophen unter Griechen und Barbaren die Theologie des ewigen Logos zu Bruchstücken der ewigen Wahrheit zerstückt haben, wie nach dem Mythus die Glieder des Pentheus und Dionysos zerrissen wurden. Wer aber das Getrennte wieder zusammenzusetzen und den vollkommnen Logos in seiner Einheit darzustellen verstehe, der werde die ganze Wahrheit rein erkennen. Darin liegt der Gesichtspunkt, daß die eine historische Wahrheit in trennende Gegensätze auseinander getreten ist, und in ihnen wieder aufgesucht werden müsse. Von diesem Standpunkt aus ist eine historische Auffassung möglich, und darum zeichnen sich die Alexandriner vor andern Kirchenlehrern durch Gerechtigkeit und Unbefangenheit des Urtheils aus. So finden sich bei ihnen, mit den ersten Keimen der übrigen theologischen Disciplinen, auch die Anfänge der Dogmengeschichte. Aber wie manche andre Ideen der alexandrinischen Schule, so konnten auch sie sich nicht weiter entwickeln, weil der empfängliche Boden fehlte. Sie mußten der dogmatischen Beschränktheit weichen, und blieben nur ein Vorzeichen für künftige Entwicklungen. In den folgenden Jahrhunderten der ersten klassischen Entwicklung der christlichen Lehre, der systematischen Periode, herrschte das Interesse der dogmatischen Einförmigkeit. Zwar stellte man Untersuchungen an über dogmengeschichtliche Gegenstände, namentlich über die Lehren älterer Kirchenlehrer, z. B. des Origenes, des Theodorus von Mopsuestia; aber die Interessen dabei waren nur dogmatisch, einseitig dafür oder dagegen und daher befangen. Eine Ausnahme macht ein wichtiges Werk

*) Stromat. I. p. 298. ed. Colon. 1688.

des 6. Jahrhunderts, das Buch des Bischofs Facundus von Hermiane in Numidien „pro defensione trium capitulorum lib. XII.“*), zur Vertheidigung des Theodorus geschrieben, und hervorragend durch den Geist echt kritischer Untersuchung, welcher sonst dieser Zeit ganz fremd ist. Als eine vereinzelte Erscheinung ist ferner am Ende des 6. Jahrhunderts das literarische Unternehmen des Monophysiten Stephanus Gobarus zu merken, welcher Gegensätze unter den Kirchenlehrern nach gewissen Rubriken zusammenstellte, offenbar in der Absicht, die Differenzen geltend zu machen, da er, was damals anstößig war, keine Ausgleichung derselben versuchte. Das Werk ist nicht mehr vorhanden; es findet sich aber ein Auszug davon bei Photius**). Hierauf folgt die Zeit, wo man Sammlungen von Auszügen aus den Werken älterer Kirchenlehrer zu veranstalten pflegte, unter dem Namen der Sententiae, aber auch diese nur unter der Herrschaft des dogmatischen Interesses und der Autorität der Glaubenslehre. Mit dem 11. und 12. Jahrhundert beginnt die neue Entwicklung der scholastischen Theologie, indeß auch dieser großen geistigen Bewegung liegt die historische Richtung durchaus fern. Nur Eine Ausnahme ist zu machen in einem Manne, welcher überhaupt durch die Eigenthümlichkeit seines Geistes hervorragt, dem Philosophen und Theologen Peter Abälard. Während man sonst die Gegensätze unter den älteren Kirchenlehrern nur zusammenstellte, um mittelst des dialektischen Scharfsinns eine Ausgleichung zu bewirken, machte Abälard eine Sammlung solcher Gegensätze, ohne eine solche zu versuchen, gewiß um der Behauptung dogmatischer Einförmigkeit entgegenzutreten***), und der Verketzerungssucht seiner Zeitgenossen durch den Nachweis zu begegnen, daß auch unter den alten Kirchenlehrern Differenzen vorhanden seien. Dennoch entging er der Verketzerung nicht; seine Richtung fand keinen Anschließungspunkt in seiner Zeit, und die Scholastik, welche in der Abhängigkeit von der Ueberlieferung beharrte, entfernte sich immer weiter von einem Standpunkt, wo eine geschichtliche Auffassung möglich gewesen wäre. Erst als in der Zeit, welche der Reformation un-

*) Gallandii bibliotheca Patr. T. XI. p. 665 sq.

**) Bibliothec. cod. 232.

***) Das Werk Sic et non in d. Ouvrages inédits d'Abélard publiés par V. Cousin. Par. 1836. Vollständiger in der Ausgabe v. E. L. Henke und G. S. Lindenkohl. Marb. 1851.

mittelbar vorangeht, die Reaction neuer Geistesrichtungen gegen die scholastische Theologie erwachte, finden wir auch Keime einer freien geschichtlichen Auffassung. Hier ist Erasmus von Rotterdam zu erwähnen, welcher von der Beschäftigung mit den scholastischen Dogmen auf das Neue Testament und die Kirchenlehrer der früheren Zeit hinwies, und ihre Differenzen und manches Anstößige des dogmatischen Ausdrucks bemerklich machte. Dafür ist besonders beachtenswerth seine Ausgabe der Werke des Hilarius von Poitiers nebst seiner Vorrede und Dedication an den Erzbischof von Palermo.

Die Reformation selbst mußte durch die Gegensätze, welche aus ihr hervorgingen, zu einem Interesse für das historische Studium der Dogmen geführt werden. Denn der Katholicismus, wie der Protestantismus hatten ihre Uebereinstimmung mit dem kirchlichen Alterthum nachzuweisen. Vom Standpunkt des Katholicismus hielt man den Protestantismus für ein der kirchlichen Entwicklung fremdes Element; dieser hingegen betrachtete den Katholicismus als eine Fälschung der kirchlichen Lehre. Freilich ward eine neue und selbständige Begründung der christlichen Dogmengeschichte auf beiden Seiten nicht sogleich gewonnen; sie ward mit der Dogmatik und Polemik verbunden, und die Abhängigkeit des geschichtlichen Standpunktes vom dogmatischen ließ diesen nicht zur Freiheit der Auffassung kommen. Ein neuerer katholischer Theolog, Hermes in Bonn, behauptete, daß die Behandlung der Dogmengeschichte als besonderer Disciplin wegen des Wechsels in der Entwicklung, den sie voraussetze, der katholischen Kirche widerstreite, und soll deshalb Bedenken gehabt haben, darüber Vorlesungen zu halten. Indeß kann von geschichtlicher Entwicklung auch im Katholicismus die Rede sein; man betrachtet dann die Concilien als Organe derselben. Nur Unbefangenheit findet dabei nicht Statt; denn wo der Entwicklungsprozeß für gebunden gilt an die Auctorität der Tradition und die unwandelbaren Bestimmungen der Concilien, ist ein freier Verfolg desselben nicht möglich. Hingegen der Protestantismus betrachtet ja allein die heilige Schrift als absolute Erkenntnißquelle der religiösen Wahrheit und gestattet freie Entwicklung nach allen Seiten; er hat kein Interesse, in der Tradition überall Wahrheit nachzuweisen, sondern beurtheilt den Entwicklungsgang nach dem Verhältniß zur heiligen Schrift als der Norm. Wenn das formale Prinzip des Protestantismus eine durch keine Schranken befangene Auffassung zuläßt, so giebt das materiale, welches die Beziehung auf Christus allein, als

den Grund alles Heils, enthält, den Einheitspunkt für alle Entwicklung, wie das rechte Kriterium derselben und das Interesse, die in der heiligen Schrift gegebene Lehre in ihrer lebendigen Entwicklung durch die Kraft des Geistes Christi zu erforschen, sie auch in der heiligen Schrift selbst nicht als etwas Starres zu betrachten. Der Protestantismus gab also den rechten Standpunkt und den Anstoß zur Erforschung der Dogmengeschichte; aber diese Wirkungen traten nicht gleich im Anfang hervor; manches Fremdartige trat vielmehr hinzu und hemmte die Entwicklung. Wenngleich man die heilige Schrift als absolute Erkenntnißquelle der christlichen Wahrheit betrachtete, so war dennoch damit verbunden ein Mangel an Interesse für historische Entwicklung der christlichen Lehre, welche doch ein Zeugniß von der christlichen Wahrheit ist. Auch auf dem Standpunkte des Protestantismus ward das Urtheil befangen durch das Interesse, Zeugnisse aus der älteren Geschichte im Gegensatz gegen den Katholicismus vorzubringen, um ihn als eine später eingetretene Verfälschung darzustellen. Man erkannte nicht, wie das katholische Element schon frühe entstehen und dennoch unwahr sein konnte; denn man war sich noch nicht bewußt der Gesetze des geschichtlichen und des christlichen Entwicklungsganges und meinte, was man als Rechtgläubigkeit erkannte, sei schon lange dagewesen. Darauf folgte die Zeit der Stagnation und des Despotismus der kirchlichen Glaubenslehre, der Herrschaft des Dogma's über alle Disciplinen der Theologie, wodurch das historische Interesse zurückgedrängt wurde. Die freiere Entwicklung konnte erst aus der Reaction hervorgehen, welche eine Erneuerung des protestantischen Lebens hervorrief. In der reformirten Kirche war in dieser Beziehung besonders der Arminianismus von Einfluß. Dahin gehört Johann Clericus zu Amsterdam. Nur herrscht bei ihm das kritische Element vor und das positive der christlichen Anschauung mangelt. In der lutherischen Kirche kam die Reaction nicht nur wie bei Clericus von der Wissenschaft her, sondern auch von dem religiösen Leben. Auf jener Seite ist Calixtus Repräsentant, auf dieser Spener. Er und seine Schule wirkten vom praktischen Standpunkte aus für die Emancipation des christlichen Geistes und die freie Darstellung des christlichen Lebens. Von hier aus wurde zuerst der Unterschied zum Bewußtsein gebracht zwischen Glauben und Dogma, der Unterschied zwischen Differenzen in dem dogmatischen Erkennen und in dem religiösen Leben. Unter diesen Anregungen entstand das erste dogmengeschichtliche Werk, die „unparteiische

Kirchen- und Ketzerhistorie*)" von Gottfried Arnold in Gießen, Epoche machend durch die Freiheit, mit welcher er, nicht gebunden durch dogmatische Kirchenauctorität, einzugehen wußte in die verschiedenartigen Erscheinungen des christlichen Geistes. Aber wenn Arnold die bisherige Einseitigkeit bekämpfte, so fiel er leicht in die andere, zeigte Vorliebe für die excentrischen Erscheinungen und war geneigt, zu idealisiren. Er regte zuerst ein freies Interesse an für das Studium der Sektengeschichte, aber jenes Vorurtheil trübt seine Behandlung. Er hat ein großes Verdienst durch den Anstoß zur Kritik, den er gab, aber auch seine Kritik ist befangen. Seit dieser Zeit machte sich die historische Theologie mehr und mehr von ihren Fesseln frei. Einen neuen Schwung erhielt ihr Studium durch Mosheim, welcher vorzüglich durch sein klassisches Werk: „Geschichte der christlichen Kirche vor Constantin d. G.**)" sich das Verdienst erworben hat, eine mehr pragmatische Behandlung der Geschichte eingeführt und die Nothwendigkeit aufgewiesen zu haben, die Geschichte der Religion und der Philosophie mit einander zu verbinden. Aber eine selbständige Behandlung der Dogmengeschichte als besonderer Disciplin unternahm auch er nicht. Franz Walch ist es, welcher zuerst die Idee dafür anregte. Sein „Entwurf einer vollständigen Geschichte der Ketzereien", ein Werk, welches sehr viel Material enthält, ist eine Vorarbeit dazu. Hierauf folgte eine neue Epoche, hervorgerufen durch den großen Semler, welcher eine Revolution der Theologie bewirkte, deren Nachwirkungen noch nicht geschlossen sind. Er hat sich vornehmlich mit der Dogmengeschichte beschäftigt und den Gedanken, den Walch nur hinstellte, in seiner Einleitung zu Baumgartens „Untersuchungen theologischer Streitigkeiten" angewendet. Sein Verdienst ist die Anregung des kritischen Elements, welches die neue Entwicklung der Theologie bezeichnet, aber es nahm bei ihm schon eine einseitige Richtung. Denn da demselben die positive Anschauung einer Theologie, die aus der Mitte des christlichen Bewußtseins entsprang, nicht zur Seite ging, verfehlte seine Kritik des rechten Zieles, und zerstörte, ohne aufzubauen. Indem er die Hierarchie bekämpfte, wurde er ungerecht gegen manche Erscheinungen in der Geschichte des Christenthums. Der bisherigen Einseitigkeit stellte er eine andere entgegen, ein Prinzip, welches ihn gegen tiefere christliche Erscheinungen, wie z. B. Augustin, ungerecht machte, und eine

*) Frankfurt 1699. f. 1729. 4. Schaffh. 1740. 3 Th. f.

**) Commentarii de reb. Christianor. ante Constant. M. Helmst. 1753. 4.

organische Behandlung, welche seiner ganzen Theologie mangelt, auch in der Dogmengeschichte nicht aufkommen ließ. Diese zersetzende Richtung entwickelte sich fort mit ihren nachtheiligen Folgen. Es folgte die Zeit der Auflösung in der Theologie, wo man das eigenthümliche Wesen des Christenthums nicht erkannte und nichts Anderes in ihm sah, als eine temporäre Einkleidung einer sogenannten Vernunftreligion. Es entstand die äußerlich pragmatische Behandlung. Indem man die Erscheinungen des Dogma nur aus äußeren Ursachen erklären wollte, entdeckte man vielfach in ihnen nur menschliche Erfindung und Thätigkeit, anstatt des ihnen zu Grunde liegenden Interesses der christlichen Wahrheit. Daher z. B. die Verkennung des Gnosticismus. Erst dann konnte das Studium der Dogmengeschichte gedeihen, als diese Periode überwunden war. Unter der neuen Anregung des christlichen Lebens, dem Studium der Geschichte, der Philosophie und der religiösen Natur des Menschen bildete sich nach der kritischen eine neue, positive Epoche, in welcher man die Dogmengeschichte nach den Prinzipien der Entwicklung des Christenthums in der Lehre zu erkennen vermochte. Die neuere Wissenschaft hat die fruchtbare Behandlung derselben gefördert, da der Sinn für tiefere Auffassung historischer Erscheinungen überhaupt gebildet wurde. Man untersuchte das Begriffliche im Verhältniß zum Religiösen, das Dogma im Verhältniß zum Glauben; man sonderte das christliche Bewußtsein einer jeden Zeit von dem Fremdartigen, erforschte, was der christliche Geist in allen Jahrhunderten, auf allen seinen Stadien gewesen ist, um dadurch die geschichtliche Betrachtung von der Gegenwart unabhängig zu machen und die Freiheit zu gewinnen, sich über die Gegensätze dogmatischer Entwicklung zu erheben und die rechte Mitte zwischen entgegengesetzten Abirrungen zu finden.

Dion. Petavius, de theologicis dogmatibus. Par. 1644 sq. Antw. 1700. VI. f. (kathol.). Jo. Forbesius a Corse, instructiones historico-theologicae de doctrina christiana etc. Amst. 1645. f. Gen. 1699. f. — Tillemont, mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des 6 premiers siècles, justifiés par les citations des auteurs originaux. Par. 1693 sq. XVI. 4. (kathol.). — Chr. W. F. Walch, vollständige Historie der Ketzereien. Lpz. 1762 ff. XI. 8°. — J. S. Baumgarten, Untersuchung theologischer Streitigkeiten u. s. w., herausgegeben von J. S. Semler. Halle 1762—64.

III. 4. — Rößler, Biblioth. der Kirchenväter in Uebers. und Auszügen. 1776. 10 B. 8.

Dogmengeschichten im eigentlichen Sinne: S. G. Lange, ausführliche Geschichte der Dogmen. Lpz. 1796. — J. Ch. Wundemann, Geschichte der christlichen Glaubenslehre von Athanasius bis Gregor d. Gr., Th. 1. 2. Lpz. 1798. 99. — W. Münscher, Handbuch der christlichen Dogmengeschichte. Marburg 1797—1809. 4 Bde. 3. Aufl. von Bd. 1. 2. 1817. 18. Dess. Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte. Marburg 1812. 3. Aufl. mit Belegen aus den Quellenschriften, Ergänzungen der Literatur, histor. Noten und Fortsetzungen versehen von D. v. Cölln. 1. Hälfte. Kassel 1832. II. 1. Kassel 1834, herausgegeben v. Hupfeld. II. 2. Kassel 1838, von Chr. G. Neudecker. — F. Münter, Handbuch der ältesten christlichen Dogmengeschichte aus dem Dänischen von Evers, 1. Thl. Göttingen 1802. — J. Ch. W. Augusti, Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte. Lpz. 1805. 4. Aufl. 1835. — L. Berthold, Handbuch der Dogmengeschichte, herausgegeben von Engelhardt. Erlangen 1822. 23. 2 Bde. — L. F. O. Baumgarten-Crusius, Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte. Jena 1832. 2 Bde. Compendium der christlichen Dogmengeschichte. Lpz. 1. 1840, 2. 1846, herausgeg. v. Hase. — Lentz, Gesch. der christlichen Dogmen in pragmatischer Entwicklung. Helmst. 1834. 1. Thl. — J. G. V. Engelhardt, Dogmengeschichte. Neustadt 1839. 2 Thl. — K. Meier, Lehrbuch der Dogmengeschichte für akadem. Vorlesungen. Gießen 1839. — K. R. Hagenbach, Lehrb. der Dogmengeschichte. Lpz. 1840, 47, 51. 2 Bde. — F. Ch. Baur, Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte. Stuttg. 1847. — H. Klee, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Mainz 1837, 38. 2 Bde. (kathol.)

Dogmengeschichtliche Tabellen: von K. R. Hagenbach, Basel 1828. 4. — K. Vorländer, tabellarisch übersichtliche Darstellung der Dogmengeschichte nach Neanders dogmengeschichtlichen Vorlesungen. Hamb. 1835, 37. 2 Thl.

Erste Hauptperiode.

Vom Schlusse des apostolischen Zeitalters bis in die Zeit Gregors I. (gegen 600 n. Ch.).

Erste Periode.

Vom Schlusse des apostolischen Zeitalters bis in die Zeit Constantins des Großen (bis Anfang des 4. Jahrh.).

Die apologetische Periode.

Allgemeine Dogmengeschichte.

Das Studium der ersten Periode hat besondere Bedeutung für die Lebensfragen der gegenwärtigen Theologie, da manche der wichtigsten Probleme, wie von der Realität des Lebens Jesu, von der Urkundlichkeit mancher besonders wichtigen neutestamentlichen Schriften damit zusammenhangen. Das Christenthum trat zuerst ein in eine fremde Welt, wo es eine Gestalt gewinnen sollte, und hierin war es bedingt durch die vorhandenen Richtungen. Man mußte sich dessen, was man besaß, bewußt werden im Gegensatze zu dem Vorhandenen, aber das christliche Element hatte in dem Gegebenen auch Anschließungspunkte. Mithin kommt zuerst die Berührung des Christenthums mit den beiden damaligen Hauptrichtungen des religiösen Geistes in Betracht, dem Judenthum und Heidenthum, und ist dabei der Gegensatz, wie die Anschließung zu berücksichtigen. In diesem Verhältniß ist das Apologetische begründet, welches diese Periode charakterisirt. Es handelt sich um den Kampf gegen Judenthum und Heidenthum und um die Reinerhaltung der christlichen Wahrheit von ihren Reactionen, welche sich in die Entwicklung der Kirche eingeschlichen hatten.

Was das Verhältniß zum Judenthum betrifft, so konnte hier der Anschluß vorherrschen, der Gegensatz zurücktreten, denn Christus ist

das Ziel, zu dem die ganze frühere Entwicklung des Reiches Gottes im alten Testament, als eine Vorbereitung, hinführen sollte. Daher konnte er sagen, daß Gesetz und Propheten von ihm zeugen, und er gekommen sei, nicht aufzulösen, sondern zu erfüllen. Aber grade darin ist doch auch die Möglichkeit eines Gegensatzes begründet. Denn je größere Bedeutung ein Standpunkt als Vorbereitung zu etwas Höherem hat, desto leichter kann es geschehen, daß er sich diesem entgegenstellt, indem er, der nur vorübergehend sein soll, sich als den höchsten geltend macht, oder den höheren zu sich herabzieht. So trat der untergeordnete Standpunkt des Judenthums entweder in offner Feindschaft gegen das Christenthum auf, oder ordnete sich den christlichen Geist unter und suchte ihn in den jüdischen Schranken und bei dem eigenthümlichen formellen Standpunkt, der vergänglich war und abgestreift werden sollte, festzuhalten. Zu dem formellen Standpunkt gehört das gesetzliche Element, welches das Bedürfniß der Erlösung erregen und auf Christum hinführen sollte, sich aber auch dem Evangelium feindlich entgegenstellen oder es durch gesetzliche Formen trüben konnte. Ferner ist eine Voraussetzung des gesetzlichen Standpunktes die Kluft zwischen Gott und Menschen. Hingegen das Eigenthümliche des Christenthums ist die Erlösung, das Bewußtsein der Einigung des Göttlichen und Menschlichen. Hier konnte ebenfalls ein Gegensatz entstehen. So kam es, daß das Christenthum gegen das Judenthum, trotz ihrer innigen Verwandtschaft, theils nach außen hin, theils gegen die in das Christenthum eingemischten jüdischen Elemente den ersten Kampf bestehen mußte.

Was das Verhältniß des Christenthums zum Heidenthum betrifft, so ist hier zwar der Gegensatz das Vorherrschende, der Anschluß erst hinzukommend, aber das Vorwiegen jenes ließ es auch weniger zu einer Vermischung beider Standpunkte kommen. Das Heidenthum erkannte leichter die Erhabenheit desselben an, und da die Natur ungeschminkt in jenem hervortrat, so machte sich leichter das Bedürfniß der Erlösung geltend, während das Judenthum ein Surrogat bot, mit welchem man sich begnügte. Dem Heidenthum gehört aber auch die hellenische Philosophie*), welche ein bedeutendes religiöses Be-

*) Die Geschichte der Philosophie v. Tennemann, B. 6. von H. Ritter, B. 4. Neander, üb. d. Verh. der hellenischen Ethik z. Christenthum in s. wissenschaftl. Abhandlungen, herausg. v. J. Jacobi. Berl. 1851.

wußtsein enthält und die Entwicklung des Christenthums weit stärker bedingte, als es die Volksreligion gethan hat. Das philosophische Element ist insofern dem Judenthum verwandt, als es mehr Anschließungspunkte für das Christenthum darbot. Denn in den besseren Philosophien tritt das ethische Bewußtsein hervor und ein Gegensatz des Monotheismus gegen den Aberglauben des Polytheismus. Eben hier war aber um so eher eine Verdeckung des Gegensatzes möglich, eine Vermischung des philosophischen und christlichen Standpunktes konnte geschehen, und Trübungen des letzteren waren dann unvermeidlich.

Sofern das Christenthum sich als göttliche Offenbarung darstellt, schließt es ein übernatürliches Element ein und will durch ein göttliches Lebensprinzip die menschliche Natur umbilden. Andrerseits will es alle Gegensätze beseitigen und die geheiligte menschliche Natur und Vernunft sich für seine Offenbarung aneignen. In dieser Einheit beider Seiten steht das Christenthum dem Heidenthum, wie dem Judenthum entgegen. Paulus hat diesen Gegensatz I Cor. 1, 22 so bezeichnet, daß die Juden Wunder suchen, die Hellenen nach Weisheit verlangen; bei jenen eine supernaturale Richtung, aber äußerlich aufgefaßt und das Uebernatürliche immer nur als übernatürlich, nicht angeeignet durch die Natur, hingestellt; bei diesen eine Alles absorbirende Thätigkeit der Vernunft, das Bestreben, Alles aus ihr abzuleiten und zu konstruiren. Bei jenen das vorherrschend Sinnliche in der Religion; das Erscheinen des Göttlichen will man sinnlich begreifen; bei den Andern einseitiger Wissenstrieb; dort vorwiegend sinnliche Gefühlsrichtung, hier einseitige Richtung der Intelligenz. Von der einen Seite verlangt man eine Reihe sinnlicher Thatsachen zur Befriedigung der sinnlichen Bedürfnisse, in welche das religiöse Leben eingehüllt ist, von der andern eine Religion, die neue speculative Aufschlüsse giebt. Es ist nicht Gemeinschaft mit Gott und Kraft zur Heiligung, was man sucht; Dinge, welche nur das Gemüth verstehen kann in seinem Bedürfniß für das höhere Leben, und die erfahren sein wollen. Daher auch dem Christenthum auf der einen Seite eine sinnlich-materialistische, auf der andern eine einseitig-spiritualistische Richtung der Religion entgegentrat. Uebrigens müssen wir, wenn Paulus die eine Richtung den Hellenen, die andre den Juden zuschrieb, bedenken, daß in dieser Zeit der Ineinandermischung der Religionen und Geisteselemente beide nicht immer so getrennt waren. Bei den Juden werden wir den Ein-

fluß eines hellenischen Elementes und den diesem verwandten Gegensatz gegen das Christenthum, und bei den Hellenen ein jüdisch-sinnliches finden. Im Allgemeinen aber bezeichnet der religiöse Standpunkt des Judaismus das hervorgetretene Bewußtsein der Entfremdung von Gott und der Entzweiung in der menschlichen Natur; der Hellenismus hingegen das jugendliche Leben der Natur, wo dieser Gegensatz zu Gott noch nicht zum Bewußtsein gekommen ist, die Herabziehung des Göttlichen zum Natürlichen, die Vergötterung der Natur des Menschen. Im Verhältniß zum Judenthum will das Christenthum die Kluft aufheben durch die Erlösung, im Verhältniß zum Hellenismus bringt es den Zwiespalt erst zum Bewußtsein und läßt aus der Aufhebung desselben eine Mittheilung des göttlichen Lebens an die Menschheit hervorgehn. Neben dem Gegensatze des jüdischen und hellenischen Geistes findet sich ferner der des Orientalismus, die Richtung der indischen und anderer Naturreligionen des Orientes. Auch dieses Element hatte sich in dem römischen Reiche mit dem jüdischen und hellenischen vermischt. Ihm liegt zu Grunde der Zwiespalt des Bewußtseins in der Form der Trauer und Wehmuth über die Schranken der menschlichen Natur, in der regellosen Sehnsucht nach dem Unendlichen und nach der Versenkung in Gott. Daher die drei Stufen des Monotheismus, Polytheismus und Pantheismus in diesen drei Standpunkten, und ihnen entsprechend das Menschliche als getrennt von Gott, die Vergötterung des Menschlichen und die Entmenschlichung.

Indem das Judenthum von orientalischen und hellenischen Elementen angezogen wurde, entwickelten sich in ihm selbst Gegensätze. Eine Mischung des mystisch-orientalischen Elements mit dem Judenthum zeigt der Essenismus*), obwohl Andere ihn aus dem Eindringen der alexandrinisch-hellenischen Philosophie erklären wollen**).

Alexandria, der Vermittlungspunkt zwischen dem Orient und Occident, war der Heerd der verschiedenartigsten Bildung. Wir erken-

---

*) Vgl. Neander's Kirchengesch. I., I. 73 flg. Ritschl, in den theol. Jahrb. v. Baur und Zeller. 1855. Vgl. auch die sogleich zu nennenden Schriften.

**) A. F. Dähne, geschichtliche Darstellung der jüd. alexandr. Religionsphilosophie. 2 B. Halle 1834. S. I. S. 469 flg. Gfrörer, Philo und die alexand. Theosophie. 2 B. Stuttg. 1831. II., 299. Essai historique et critique sur l'école Juive d'Alexandrie par l'Abbé F. Biet. Par. 1854. 8.

nen in diesen Nachwirkungen der Unternehmung Alexanders d. G., wie auch solche große Weltereignisse den höchsten Zweck Gottes mit der Menschheit fördern mußten. Die Verbindung des Orientes und Occidentes sollte den Eingang des Christenthums in die Welt vorbereiten helfen. In Alexandria und bis nach Libyen hin wohnten eine Million Juden, besonders herangezogen durch die Gunst der Ptolomäer. Die Umgebungen, in denen sie sich hier befanden, mußten eine ganz eigenthümliche Entwicklung bei ihnen veranlassen. Jener schroffe, ausschließende Charakter, welcher alle fremde Bildung zurückweist, konnte hier den Juden nicht bleiben. In die Mitte hellenischer Bildung versetzt, konnten sie ihrem Einfluß nicht entgehen und mußten eine weichere Empfänglichkeit für Fremdes annehmen. Zwar nahmen sie wahr, wie ihre Religion und die Urkunden derselben von den Hellenen verspottet wurden, theils wegen des Gegensatzes zwischen dem hellenischen und jüdischen Geiste, theils wegen der Unbekanntschaft der Hellenen mit der Sprache und Sitte des jüdischen Volkes, aber es bewährte sich nicht nur auch mitten in dieser Umgebung die Macht des volksthümlichen Theismus, so daß die Juden im Ganzen, statt an ihrem Glauben irre zu werden, denselben um so höher achten lernten in Vergleich zu der hellenischen Mythologie und dem ägyptischen Fetischismus; sondern es entstand auch das Interesse, ihre Religion und heiligen Urkunden gegen die Hellenen zu vertheidigen und die Gebildeten wenigstens zur Anerkennung des Judenthums hinzuführen. Dies nöthigte sie, auf den Standpunkt hellenischer Bildung einzugehen, um nachzuweisen, daß dasjenige, was sie als das Höchste betrachtete, im alten Testamente enthalten sei. Was die Philosophie an höherer Wahrheit besitze, habe sie von dort entlehnt. Solche Bestrebungen konnten sie dazu anleiten, die Bedeutung ihres religiösen Glaubens im Verhältniß zur Entwicklung der Menschheit besser zu verstehen, hinauszugehn über das bloß Empirische und es im Zusammenhang mit den Ideen, die darin verwirklicht werden sollten, zu erkennen. Man kann nicht leugnen, daß diese Wirkung erfolgte, aber damit war die Gefahr verbunden, daß man dem fremden Standpunkt des Hellenismus, dem das alte Testament und seine Religion empfohlen werden sollte, zu viel Einfluß einräumte. Doch auch abgesehen von dem apologetischen Interesse übte der Geist hellenischer Bildung eine große Macht über die gelehrten Juden. In Alexandria war neben dem literarischen Interesse besonders das philosophische herrschend. Die gebildeten Helle-

nen vergeistigten durch die Philosophie ihre alte Religion; namentlich herrschte in Alexandria die platonische, in welcher die meiste Empfänglichkeit für die religiösen Bedürfnisse der Menschheit ist. Vermittelst derselben hat sich der welthistorische Einfluß des Socrates oft darin bewährt, in Zeiten des Unglaubens, des Indifferentismus und des Skepticismus das religiöse Bewußtsein von neuem anzuregen. Oft ist dieser Einfluß dem Christenthum vorangegangen und hat den Uebergang vom Unglauben zum evangelischen Glauben gebildet. Auch damals war es das religiöse Element des Platonismus, was die alexandrinischen Juden anzog und sie veranlaßte, sich aus der Verbindung desselben mit dem Judenthum eine eigenthümliche Religionsphilosophie zu bilden, ähnlich, wie gelehrte Hellenen die Volksreligion auf den Platonismus zurückführten. Wenn das Judenthum nach seinem Theismus dazu besonders geeignet war, so leistete es andererseits dem platonischen Element mehr Widerstand, als die hellenische Religion. Denn es war eine eigentlich historische Religion, gegründet auf den Glauben an einen persönlichen Gott, welcher sich in geschichtlicher Beziehung zu einem bestimmten Volke offenbarte; es ruhte auf der Ueberlieferung dieser Thatsache. Hingegen der Platonismus beförderte die vorherrschende Richtung auf die Idee in der Religion, einen religiösen Idealismus. Daher ließen diese alexandrinischen Juden, wie Philo,*) ihr hauptsächlichster Repräsentant, zeigt, sich verleiten, das ὄν des Platonismus an die Stelle des alttestamentlichen Jehovah zu setzen. Sie betrachten als das höchste Ziel der Offenbarung die Mittheilung der höheren allgemeinen Ideen in der Religion. Das Historische derselben gilt ihnen nur als die Hülle, und für bestimmt, um dieß Bewußtsein in dem Menschen zu erwecken. Ueberall finden sie Einkleidung allgemeiner philosophischer Ideen, z. B. in den historischen Personen des alten Testamentes die Repräsentanten allgemeiner Geistesrichtungen, und dieß aufzuzeigen halten sie für die Aufgabe der Auslegung. Dabei studirten sie weder den Grundtext des alten Testamentes, noch seinen eigenthümlichen Geist, sondern sie hielten sich an die Uebersetzung der

*) Opp. Par. 1640. Francof. 1691. fol. Thom. Mangey. Lond. 1742. 2 t. f. Die Handausgabe v. E. Richter, Lips. 1828—30. 8 t. 8. enthält auch die von A. Mai u. J. B. Aucher neu bekannt gemachten Schriften. — Außer d. obigen Schriften von Gfrörer u. Dähne s. C. G. L. Grossmann, quaestiones Philoneae, Lips. 1829. 4. Creuzer in d. theol. Stud. u. Krit. 1832. 1. Dähne ebendas. 1833. 4.

LXX, deren Dunkelheit ihnen leichteren Anlaß bot, die religionsphilosophischen Ideen hineinzutragen. Vom Platonismus geleitet, gingen sie von dem richtigen Gesichtspunkt aus, daß das Göttliche in seiner Offenbarung nur mittelst des verwandten Göttlichen in dem Menschen erkannt werden könne. Wo dieses nicht entwickelt sei, könne man daher den Geist der heiligen Schrift nicht verstehn. Diese Gesetze hielten sie einer rohen, sinnlich-religiösen Denkweise entgegen, jener rabbinischen Auslegung, welche sich anthropomorphische Vorstellungen von göttlichen Dingen machte; aber sie waren wiederum nicht fähig, den Buchstaben auf den Geist der Schrift zurückzuführen, sondern trugen mit phantastischer, subjectiver Willkür einen fremden Geist hinein. Es ergaben sich ihnen also zwei verschiedene Standpunkte in der Auffassung der alttestamentlichen Religionsurkunden. Als der höchste galt die ideale Auffassung, wobei es darauf ankam, die allgemeinen religiösen Ideen der Speculation im alten Testament wiederzufinden; aber sie erkannten eine besondere göttliche Weisheit darin, daß diese höheren Ideen, für welche nicht alle Menschen fähig seien, die Hülle eines Buchstabens trügen, der wenigstens eine gewisse sittliche Bildung hervorzurufen vermöchte. Die hellenische Mythologie sei der Sittlichkeit nachtheilig, das alte Testament hingegen sei fruchtbar für Alle, selbst für die auf dem niedern Standpunkt Verharrenden. Dieser Gegensatz einer allegorischen und buchstäblichen Auffassung bei den Alexandrinern hing zusammen mit einem allgemeineren in der Auffassung der Religion überhaupt. Auf jener höheren Stufe der Ideen erhebt man sich zur reinen Anschauung der Wahrheit, auf der niedern begnügt man sich mit dem nur Aeußerlichen; dort erkennt man Gott, wie er ist; man bewegt sich, wie Philo will, in der höchsten philosophischen Abstraction, schaut Gott in einer mystischen Versenkung in ihn, welche alles Anthropopathische zurückläßt, so daß nichts übrig bleibt für die Betrachtung, als das schlechthin Einfache, das aller Bestimmtheit entbehrt, ein abstracter Vollkommenheitsbegriff, mit welchem die Ueberschwenglichkeit des Gefühls sich zu vereinigen sucht. Auf der andern hingegen erkennt man Gott in seiner Offenbarung, in seiner Herablassung, welche für die gewöhnlichen Menschen nöthig ist, um sie allmälig dem Ziel ihrer religiösen Entwickelung entgegenzuführen. Die niedere Stufe verhält sich zur idealen, wie der Leib zum Geist. Hier das εἰςανθρωπίζειν, die vermenschlichte religiöse Erkenntniß, dort die entmenschlichte; hier die positive symbolische, dort die negative. So wird der dem Judenthum

ursprünglich fremde Gegensatz einer exoterischen und esoterischen Religionserkenntniß eingeführt. Diese charakterisirt nach Philo die eigentlichen Kinder Gottes, die υἱοὶ τοῦ ὄντος; sie entspricht der Bestimmung des theokratischen Volkes, der ganz der Betrachtung göttlicher Dinge geweihten Menschen, welche sich über alle Offenbarung zu unmittelbarer Berührung mit dem einfachen Wesen Gottes, dem ὄν, erheben. Auf dem exoterischen Standpunkte befinden sich die υἱοὶ τοῦ λόγου, welche Gott nur in seinem Wirken nach außen hin erkennen. Im Ganzen wollten die Alexandriner den historischen Sinn der heiligen Schrift nicht aufheben, nur sollte er allein dem untergeordneten Standpunkte gelten; aber bei Stellen, welche sie nicht mit ihren philosophischen Ideen zu vereinigen vermochten, trugen sie kein Bedenken, das Historische ganz fallen zu lassen. In dieser Hinsicht kommt Philo schon überein mit der mythischen Auffassung der neuesten Zeit; denn jetzt nennt man ein solches Verfahren die mythische Methode; doch Philo gelangt von ganz entgegengesetzten Prinzipien dazu, nämlich von einem auf die Spitze getriebenen Supranaturalismus in der Inspirationslehre. Der heilige Geist, meint er, habe bei der Inspiration absichtlich die heiligen Schriftsteller getrieben, zu sagen, was historisch falsch ist und nur eine ideale Wahrheit hat, um die Empfänglichen anzuregen, daß sie nicht bei dem Buchstaben stehen bleiben, sondern die ideale Wahrheit suchen. Daher nennt Philo solche Stellen der heiligen Schrift προςκόμματα oder σκάνδαλα. Doch nicht Alle blieben in denselben Grenzen der Verehrung vor der väterlichen Religion, welche bei diesem Nebeneinandergehn verschiedner Entwickelungsstufen möglich war, sondern nach denselben Voraussetzungen urtheilten Manche, daß der Buchstabe diejenigen nichts weiter angehe, welche zur Erkenntniß der Idee gelangt seien. Wenn der Sabbath nur ein Symbol gottgeweihter Ruhe des Geistes, die Beschneidung ein Symbol der Ausläuterung alles Unreinen sei, so brauche sich der, welcher dieß erkenne, um die äußerlichen Gebräuche nicht zu kümmern. Dieser Ultraidealismus, welcher polemisch gegen das äußerliche Judenthum auftrat, wird von Philo bekämpft in seiner merkwürdigen Schrift: de migratione Abraami. Er sagt gegen diese Partei: *) „Ihr möchtet Recht haben, wenn wir Seelen wären ohne Leib; so aber bedürfen wir

---

*) Opp. ed. Francof. 1691. p. 402.

mit der Idee auch des Buchstabens. Auch müssen wir den guten Ruf der Frömmigkeit bei dem Volke zu erhalten suchen." Diese alexandrinische Religionsphilosophie wurde von großer Bedeutung für die folgende Dogmengeschichte. Sie machte den starren jüdischen Geist empfänglicher auch für das Christenthum, aber ihre einseitige contemplative und intellectualistische Richtung konnte andrerseits die tiefern Bedürfnisse des Gemüthes unterdrücken. Die Verschmelzung derselben mit dem Christenthum verfälschte es, namentlich wenn man den aristokratischen Unterschied der höhern Erkenntniß gegen den symbolischen Volksglauben wieder in das Christenthum einführte, welches ihn aufgehoben hatte. Im Gegensatz gegen den beschränkten, sinnlichen Standpunkt bildete sich eine gewisse Gnosis, welche bereits zur apostolischen Zeit auch innerhalb des Christenthums keimte. Nachdem in der frühesten Zeit das Christenthum besonders mit der beschränkten jüdischen Ansicht gekämpft hatte, welche eine neue Schöpfung im Christenthum nicht anerkennen wollte, so bildete sich nachher aus Elementen des Judenthums, die theils dem Essäismus, theils der alexandrinischen Religionsphilosophie verwandt waren, eine ascetische Theosophie, welche etwas Höheres geben wollte, als den gewöhnlichen Standpunkt des Christenthums. Man hat zwar behauptet, daß man die Keime dieser Geistesrichtung vor dem Auftreten der im engern Sinne sogenannten Gnosis des zweiten Jahrhunderts nicht nachweisen könne. Daher hat in neuerer Zeit Dr. Baur die Echtheit mancher der kleinen paulinischen Briefe, in welchen sich Beziehungen darauf finden, wie z. B. in dem Brief an die Kolosser, in Zweifel gezogen. Aber im Gegentheil würde sich das plötzliche Erscheinen der gnostischen Sekten im zweiten Jahrhundert nicht begreifen lassen, wären nicht schon analoge Richtungen vorangegangen. Man beruft sich auf Hegesippus,*) welcher die Reinheit der Kirche, so lange sie von den Aposteln geleitet ward, behauptet. Jedoch dem Hegesippus legt man mit Unrecht solche Wichtigkeit bei. Denn er ist zu unkritisch und hat das Interesse, jenen Sekten einen nachapostolischen Ursprung zuzuschreiben. Es ist die spätere Zeit des Apostel Paulus, in welcher diese Gegensätze hervortreten. Dann folgt die versöhnende Wirksamkeit des Johannes, welche für die Aufrechthaltung christlicher Einheit von großer Bedeutung war.

*) Euseb. h. e. 4, 22.

Indeß, die einmal keimenden Gegensätze konnten nicht gänzlich zurückgedrängt werden. Jene spiritualistische, dem sinnlichen Judaismus entgegengesetzte Richtung in der jüdischen Theologie mußte noch mehr Nahrung finden, sobald das Christenthum sich unter den Heiden verbreitete. Nach Johannes Tode stand kein so mächtiger Geist an der Spitze, keine apostolische Auctorität, welche die Gegensätze beherrscht hätte, und sie kamen nun zum vollen Ausbruch. So haben wir auch in der nachapostolischen Zeit den Einfluß des jüdischen Elementes zu erkennen: 1, in dem eigentlichen Ebionitismus,*) der judaisirenden Richtung, welche das Christenthum aus dem Judenthum nicht frei lassen will und in ihm nur eine Ergänzung des Judenthums erblickt; welche, ohne höhern Gesichtspunkt von dem Messiasberuf, auch von der Person Christi nur beschränkte Vorstellungen hat. 2, Aber auch da ist jener Einfluß kenntlich, wo zwar das Christenthum im Ganzen reiner aufgefaßt, aber ihm doch ein stark sinnliches, anthropopathisches Element beigemischt wurde. Dieß zeigte sich besonders in den Vorstellungen vom Reiche Gottes, dessen Idee man nicht gemäß dem geistigen Charakter des Christenthums auffaßte, sondern in sinnlichen Bildern, z. B. den abentheuerlichen Erwartungen von der Glückseligkeit

---

*) Justin. Mart. dial. c. Tryph. §. 46 (p. 264) sq. 88. (p. 315.) Iren. adv. haer. I, 26. Origen. c. Cels. 2, 1. cf. in Matth. t. 16, 12. c. Cels. 5, 61. 65. in Matth. 11, 12. hom. in Jerem. 18, 12. in Joann. t. 2, 6. Euseb. h. e. 3, 27. Epiphan. haer. 29. 30. Hieronym. bes. im Commentar z. Jesaias. S. d. Stellen bei Neander, Kirchgesch. II. S. 604. — Die sogen. Clementinischen Homilien nebst den davor stehenden Briefen, herausg. v. Cotelerius Patres apostol. I. Mit dem neu aufgefundenen Schluß: Clementis Romani quae feruntur homiliae 20 nunc primum integrae. ed. A. R. M. Dressel. Gottg. 1853. — Die Recognitiones Clementis Rom. Die Ἐπιτομή. — Gieseler, v. d. Nazaräern u. Ebioniten, Stäudlins u. Tzschirners Archiv IV, 2. Credner, üb. Essäer u. Ebioniten, Winer's Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. 1827, 2. Desselb. d. Evangel. der Judenchristen. Beiträge z. Einl. in d. bibl. Schriften. Halle 1832. I, 268. Schneckenburger, üb. e. übersehenen Punkt in d. Lehre der Ebionit. Tüb. Zeitschr. 1830. 1. F. Ch. Baur, die Christuspartei in Corinth u. der Apostel Petrus in Rom. Tüb. Zeitschr. 1831, 4. vgl. 1836, 3. 1838, 3. d. christl. Gnosis S. 300. A. Schliemann, d. Clementinen u. der Ebionitismus. Hamb. 1844. vgl. Rec. v. Baur in d. theolog. Jahrb. 1844, 3. Schwegler, das nachapostolische Zeitalter. I. Tüb. 1846. A. Hilgenfeld, die clementinischen Homilien u. Recognitionen nach ihr. Urspr. u. Inhalt dargestellt. Jen. 1848. G. Uhlhorn, die Homilien u. Recognitionen des Clemens Romanus nach ihrem Urspr. u. Inhalt dargestellt. Göttg. 1854.

des tausendjährigen Reiches, welche besonders Papias *) von Hierapolis verbreitete. 3, Im Gegensatz gegen solche Trübungen des christlichen Bewußtseins machte sich nun die einseitige, idealistische Richtung geltend. Dem vorherrschenden Gefühl und sinnlichen Elemente trat ein Uebergewicht der Speculation entgegen; das Christenthum zog Menschen von entgegengesetzten Polen an, solche, in denen der Verstand, solche, in denen das Gemüth, andere, in denen die Speculation, noch andere, in welchen die sinnliche Fassung der Ideen vorherrschte. Indem es von diesen verschiedenen Standpunkten Trübungen entgegengesetzter Art erfuhr, war doch damit die heilsame Folge verbunden, daß nicht einer ein ausschließliches Uebergewicht erhielt.

Die Gnosis. **) Der Name *γνῶσις*, *γνωστικός* bezeichnet schon das Eigenthümliche dieser Richtung, daß nämlich die Anhänger derselben sich einer höhern Erkenntniß rühmten im Gegensatz gegen den gewöhnlichen, volksmäßigen Glauben der Kirche, einer esoterischen gegenüber der exoterischen Religionserkenntniß. Es waren Männer

---

*) *Λογίων κυριακῶν ἐξήγησις* 5 Bb. fragm. Routh Reliq. sacr. I. Euseb. h. e. 3, 39. 36.

**) Irenaeus, adv. haeres. libb. V. Hippolytus, *ἔλεγχος κατὰ πασῶν αἱρέσεων*. libb. 10 (fehlt 2. 3.) unter dem Titel Origenis *φιλοσοφούμενα* ed. Miller. Oxf. 1851. L. Duncker et F. G. Schneidewin. Götting. 1856. Tertullian. Clemens Alex. u. Origenes. Epiphanius, adv. haeres. Theodoret. fabb. haeretic. Plotinus, *πρὸς τοὺς γνωστικούς* Ennead. II. lib. 9. ed. G. H. Heigl. Ratisb. 1832. Vgl. Recens. v. Creuzer Stud. Krit. 1834. 2. Neander, üb. d. welthistor. Bedeutung des Buches des Plotin geg. d. Gnost. in s. Wissenschaftlichen Abhandl. S. 22. Massuet, dissertat. praeviae zu s. Ausg. des Iren. J. Beausobre, histoire critique de Manichée et du Manichéisme. Mosheim, de reb. Christian. ante Const. Magn. p. 333. Münter, üb. d. kirchl. Alterthümer der Gnostiker. Ansb. 1790. E. A. Lewald, de doctrina gnostica. Heidelb. 1818. Neander, Genet. Entw. der vornehmsten gnost. Systeme. Berl. 1818. (Recens. v. Gieseler, Hallisch. Allg. Litrzeit. 1823. S. 825.) Neander, Kirchengesch. II, 632. J. Matter, histoire critique du gnosticisme. 2 t. 1828. ed. 2. 1843. übs. v. Dörner. 1833. J. J. Schmidt, üb. d. Verwandtsch. d. gnost. Lehren mit d. Religionssystemen des Orients. 1828. Möhler, Urspr. des Gnostizism. Tüb. 1831. F. Ch. Baur, die chr. Gnosis oder Religionsphilosophie in ihrer geschichtl. Entw. Tüb. 1835. Stud. Krit. 1837. 3. H. Ritter, Geschichte der Philosoph. B. 5. (1. christl. Philos.) H. Rossel, theol. Schriften. Berl. 1847. S. 179. Jacobi in Herzog's Realencyclopäd. B. 5. Art. Gnosis. — Die Kirchengesch. von Gieseler I, 179. Hase S. 90. Niedner S. 217.

von speculativem und poetischem Geist, ahnungsvoll und ergriffen von der Sehnsucht dieser großen Zeit, unbefriedigt durch die philosophischen Systeme, wie durch die alten asiatischen Religionen, unbefriedigt auch durch das Judenthum. Das Bewußtsein des Zwiespalts war in ihnen entwickelt, und auf theoretische Weise sprach sich bei ihnen die Erlösungsbedürftigkeit aus. Sie fühlten, daß das Christenthum ihnen Aufschlüsse gewährte über die Räthsel der Welt, wie keine andere Religion; sie erkannten die große, welthistorische Thatsache der Erlösung in Christo. Aber sie fühlten sich zurückgestoßen durch die sinnlich beschränkte Auffassung, sie wollten ihre frühere Speculation mit dem Christenthum vereinigen und vermochten nicht, sich demselben vollständig hinzugeben. So entstand eine Mischung verschiedner Elemente, wie sie dieser Zeit eigenthümlich angehört und nur wieder entstehen könnte, wenn das Christenthum einst mächtig eingriffe in das Leben der orientalischen Völker, welche bereits eine eigenthümliche Geistesbildung besitzen, und wenn dann zu dieser die abendländische Bildung hinzukäme und beide verbunden auf ihre Weise sich das Christenthum aneignen wollten. Eine Analogie bildet der Versuch eines neueren Braminen, welcher die alte Religionslehre der Veda's und das Christenthum in einer Reform beider zu verschmelzen strebte. Dr. Baur hat in seinem Werk: „die christliche Gnosis" gegen diese Auffassung polemisirt, weil sie die Gnosis als etwas zu Unbestimmtes bezeichne; es erhellt aber aus dem Gesagten schon, daß die Gnosis ihrem Wesen nach etwas Unbestimmtes sein mußte, eine Mischung verschiedenartiger Elemente; und man kann mithin der Gnosis als historischer Erscheinung nur Gewalt anthun, wenn man statt des unbestimmten einen scharfen und modernen Begriff setzt. Baur betrachtet die Gnosis als eine Religionsphilosophie, welche aber von einer historischen Grundlage, von der Vergleichung der Religionen unter einander, ausgegangen sei. Aber eine solche bewußte Reflexion lag den Gnostikern ferne; man findet bei ihnen nicht, was im Occident Philosophie genannt wird, sondern ein vorherrschend orientalisches Element; daher vielmehr unbewußte Anschauung der Phantasie, als bewußte Entwickelung des Begriffes, eine Vermischung des Religiösen, Poetischen und Philosophischen. Die Gnostiker, weit entfernt, sich mit Absicht und Bewußtsein aus der Vergleichung der drei Religionen eine Religionsphilosophie zu bilden, waren vielmehr durch ein unmittelbares Interesse getrieben. Dieselben Fragen, welche in den alten theosophischen Systemen des Orients einen

besonders bedeutenden Platz hatten und damals allgemeiner das Nachdenken beschäftigten, lagen auch ihrer Speculation vor: wie ist die Welt von Gott abzuleiten? wie konnte von einem vollkommnen Gott die unvollkommne Welt herrühren? woher stammt das Endliche? woher das Böse, die Materie, die sich auf Gott als einen Geist nicht zurückführen läßt? Zur Lösung dieser Probleme benutzten sie, was die vorhandenen Religionssysteme ihnen darboten, und wurden dadurch veranlaßt, das Christenthum mit andern Religionen zu vergleichen. Ganz entgegengesetzt meinte der katholische Gelehrte Möhler die Gnosis aus einem rein praktischen Interesse ableiten zu müssen. Das Christenthum habe mächtig auf die Gnostiker eingewirkt; das Bewußtsein der Sünde, welches dadurch hervorgerufen worden, habe aber in ihnen ein einseitiges Uebergewicht gewonnen, so daß sie die Natur selbst von dem bösen Prinzip ableiteten und auf diese Weise zu ihrem Dualismus kamen. Möhler wendet diese Darstellung an, um die Reformatoren mit den Gnostikern vergleichen zu können, aber das praktische Interesse ist bei den Gnostikern untergeordnet und vorherrschend das speculative. Falsch ist es auch, den Dualismus derselben so zu erklären. Nicht aus dem Christenthum ist er abzuleiten, sondern beruht in der Grundrichtung ihrer speculativen Systeme, in dem Standpunkt, den sie zum Christenthum hinzubrachten. Zwar übte das Christenthum Einfluß auf sie und einen zum Theil mächtigen, aber dadurch wurde vielmehr der Dualismus gemildert. Nur in sofern läßt sich von einer praktischen Grundlage dieses Dualismus reden, als überhaupt die speculative Richtung desselben in dem Gefühl des Zwiespalts, welches ein Grundton dieser Zeit ist, ihren Anschließungspunkt fand. Dieser Grundton erklärt die Macht, die der Dualismus gewinnen konnte, enthält aber auch ein Bedürfniß für eine Erlösung, welches dem Christenthum den Zugang eröffnete. Lediglich für einen Gnostiker gilt, was Möhler behauptet, daß das hauptsächliche Interesse ein praktisches sei. Es ist Marcion, der aber von allen übrigen Gnostikern sich eigenthümlich unterscheidet und dessen System ganz anders entstanden ist. Der Gnosticismus ist vielmehr als eine Reaction des Standpunktes der alten Welt im Christenthum zu betrachten. Wenn das Christenthum ein selbständiges religiöses Bewußtsein bildete auf der Basis der Gemeinschaft des religiösen Lebens für Alle, ohne Unterschied der Bildung, so vermischten die Gnostiker wiederum Religion und Speculation und wollten die Religionslehre aus einer specu-

lativen Theosophie ableiten. Daher konnte die Religion nicht auf gleiche Weise die Sache Aller werden. Die Menge im Ganzen sollte sich mit einer untergeordneten Erkenntniß in der Religion begnügen; zur Kenntniß des höchsten Gottes zu gelangen sei nur den Gnostikern gegeben, während jene sich nicht über die Schranken des Endlichen, über den Demiurgos und seine Schöpfung erheben. So ergiebt sich ein Gegensatz der *πνευματικοί* und *ψυχικοί*. Die *πνευματικοί* besitzen die Religion der Erkenntniß, der Betrachtung, welche keiner äußerlichen Stützen bedarf, die *ψυχικοί* befinden sich nur auf dem Standpunkte des Autoritätsglaubens. Jene sind erfüllt von der reinen Liebe zu Gott, diese haben eine Religion der Furcht und Hoffnung. Auf diese Weise führten die Gnostiker den Aristokratismus des Heidenthums wieder ein. Die Menge war bestimmt, in einer Mischung von Wahrheit und Irrthum befangen zu bleiben und von den Privilegirten beherrscht zu werden. Wenn der Gnosticismus die Herrschaft erlangt hätte, so würde das Eigenthümliche des Christenthums verloren gegangen und eine esoterische Religionslehre neben einer mythischen Volksreligion hervorgetreten sein. Die Kirche wäre in eine Vielheit einzelner speculativer Schulen aufgelöst, die christliche Lehre durch Phantasmen entstellt worden. Die Reaction gegen das Eigenthümliche des Christenthums in seinen Hauptlehren, das Zerreißen dessen, was durch das Christenthum zur Einheit verbunden war, gehört zum Charakter des Gnosticismus. In dem Angeführten liegt schon der Gegensatz der Religion des Wissens gegen die Religion des Gefühls. Das Christenthum stellte die Versöhnung zwischen Himmel und Welt her, die Gnostiker führten den Gegensatz zwischen dem Himmel des Volkes Gottes und dieser Welt des Demiurgos wieder ein, daher auch den Gegensatz zwischen dem Leben der Contemplation, wodurch allein man sich zu dem Höchsten erheben könne, und dem praktischen Leben, der Werkthätigkeit, welche dem Reich des Demiurgos zukomme; während das Christenthum vermöge jener Einheit auch die Einheit des Theoretischen und Praktischen, des Erkennens und Handelns gab. Dieser Gegensatz hatte dann auch andere in der Lehre von Christo und von der Erlösung zur Folge. Es erhellt, wie verderblich der Gnosticismus dem Christenthum hätte werden können; es ist aber auch zu berücksichtigen, daß den gesunderen und gemäßigteren Elementen desselben eine gewisse Wahrheit zu Grunde liegt. Die Gnostiker fühlten, daß im Christenthum auch die Keime

eines höhern Erkennens liegen, die sie nirgends entwickelt vorfanden; nur wählten sie, indem sie sich diese Aufgabe stellten, einen falschen Weg. Dabei schwebte ihnen die große Bedeutung des Christenthums für die Weltgeschichte vor, und wir finden bei den Bessern unter ihnen manche Anticipationen zukünftiger Entwickelungen der christlichen Wahrheit, freilich alles noch als chaotische Masse. Keine Erscheinung hat auf die Entwickelung der Dogmen so mächtig eingewirkt. Die Beziehung zu ihm bestimmt die verschiedenen Geistesrichtungen in der Glaubenslehre und die Entwickelung der christlichen Dogmen. Im Kampfe mit ihm wurde man sich der im Christenthum begründeten Einheit schärfer bewußt, das Eigenthümliche des Christenthums in seiner Unterscheidung von den antiken Standpunkten prägte sich bestimmter aus. Wir sehen deshalb, daß, wenn in dieser Zeit die beiden entgegengesetzten Richtungen eines ungebildeten, sinnlichen und eines überbildeten, spiritualistischen Standpunkts sich in das Christenthum zu theilen suchten, dieser Gegensatz doch dazu dienen mußte, daß die christliche Wahrheit sich immer bestimmter gestaltete; ein merkwürdiges Beispiel von der siegreichen Entwickelung des Christenthums im Kampfe mit seinen Gegensätzen.

Der Gnosticismus wirkte auf zwiefache Weise auf die Entwickelung des dogmatischen Geistes ein: entweder mehr in einem Verhältniß der Abstoßung, oder auch in einem Verhältniß der Anschließung. In ersterer Beziehung bildete sich eine Richtung, welche das Eigenthümliche des Christenthums gegen den Gnosticismus behaupten wollte, und dieses daher polemisch und ohne sich auf eine Unterhandlung mit ihm einzulassen, entwickelte. Eine andere Richtung aber wollte zwar auch das Christliche gegen die Gnostiker behaupten, erkannte jedoch zugleich ein ihrem Streben zu Grunde liegendes, wahres Bedürfniß des Geistes an, welches eine tiefere, organische Erkenntniß des Christenthums im Zusammenhange seiner Lehren forderte. Sie strebte, dem Bedürfniß, was jenen Gnosticismus erzeugt hatte, durch eine eigenthümliche Gnosis zu genügen, welche auf dem Grunde der *πίστις* erbaut und vom christlichen Geiste beseelt war. Es erhellt, daß beide Standpunkte verschiedenen Gefahren ausgesetzt waren. Das Abstoßen konnte zu der Einseitigkeit verleiten, daß man mit dem Falschen auch das Wahre verdammte und abgeneigt wurde gegen wissenschaftliche Bildung überhaupt, weil man von daher die Verfälschung des Christenthums fürchtete. Auf dem andern Standpunkt konnte der

Irrthum entstehen, daß man, indem man dem Gnosticismus zu viel nachgab und sich fremdartige Elemente der Bildung aneignen wollte, sich unbewußt dadurch beherrschen ließ. Beide Abwege wurden nicht ganz vermieden, und so haben wir von der einen Seite eine antignostische Richtung, welche an ein jüdisches Element anstreifte und dem wissenschaftlichen Geiste nachtheilig wurde, von der andern Seite eine mit der Gnosis verwandte, welche der Einfalt des christlichen Glaubens nicht angemessen war.

In Analogie zu diesem Gegensatze steht ein anderer, in dieser Periode wichtiger, welcher in der großen Verschiedenheit der Volkseigenthümlichkeiten begründet ist.

Den bedeutendsten Gegensatz bildet der römische und griechische Nationalcharakter. Jenem ist das starre Festhalten an der Ueberlieferung, der praktische Charakter eigen, diesem die größere Beweglichkeit und mehr wissenschaftliche Haltung. Dort konnte Einseitigkeit des traditionellen, hier Uebergewicht des dialektischen über das religiöse Element und Neuerungssucht sich finden. Die nächste Generation nach den Aposteln enthielt zwar solche Männer, welche treu die apostolische Ueberlieferung fortpflanzten, es fehlte aber an bedeutenden Individuen, welche Macht des Geistes besaßen, um das Ueberlieferte zu verarbeiten. Es zeigt sich hier der große Abstand dieser Zeit von der apostolischen. Allerdings sind auch die Lehrer der spätern Zeit nicht mit den Aposteln, in welchen die klassische Originalität des christlichen Geistes herrscht, zu vergleichen, aber doch auch zu den Lehrern des zweiten Jahrhunderts befindet sich die den Aposteln folgende Generation in einem merkwürdigen Abstande; denn erst in jenem Jahrhundert sehen wir größere Eigenthümlichkeit in der Verarbeitung der christlichen Glaubenslehre hervortreten. Wenden wir uns nun zur Betrachtung der einzelnen, durch die Nationalität bezeichneten Kirchen, so gewahren wir in Kleinasien die Nachwirkungen des johanneischen Geistes. Hier gab es Männer von einfacher Frömmigkeit, würdige Schüler dieses Apostels, aber nicht fähig, das Eigenthümliche seines Geistes zu entwickeln. Das Charakteristische dieser Schule ist treues Festhalten an dem historischen Glauben, ähnlich wie schon das Evangelium und die Briefe des Johannes einer beginnenden speculativen Willkür entgegentraten. Wie demnach von Syrien und Alexandria aus sich die gnostischen Sekten nach Kleinasien verbreiteten, so

bildete sich eben dort von der Schule des Johannes aus eine praktische und antignostische Richtung. Eine eigenthümliche, phantastische und mystische Geistesweise entwickelte sich in Phrygien, dessen Bewohner bekannt waren durch ihre Neigung zu dem Wunderbaren, und von wo der räthselhafte Cultus der Cybele stammte. Den Einfluß dieser Geistesart erkennen wir schon bei der judaisirenden Sekte in Colossä, wie andrerseits in der Begünstigung eines schwärmerischen Chiliasmus. Diesem Lande gehört Papias an, und von eben daher kam um die Mitte des zweiten Jahrhunderts der Montanismus*). In der Auffassung desselben müssen wir der Baurschen Schule in zwei Punkten widersprechen. Hier wird behauptet, Montanus sei gar nicht als historische Person, sondern nur als mythische Bezeichnung einer allgemeinen, religiösen Geistesrichtung zu betrachten, welche vom Ebionitismus abzuleiten sei. Freilich ist zuzugeben, daß die Persönlichkeit des Montanus nicht von so großer Bedeutung ist, wie die von ihm ausgegangene Richtung, und daß andere bedeutendere Geister tiefer darauf einwirkten, z. B. Tertullian. Aber doch ist die Leugnung seines Daseins eine Willkürlichkeit. Obgleich er ein ungebildeter Mann war, so konnte sein Auftreten den Anstoß zu einer einflußreichen Richtung geben, weil sie vorbereitet war im Entwickelungsprozeß des Christenthums. Die Ableitung ferner aus dem Ebionitismus hängt mit einem vagen Begriff vom Ebionitismus zusammen. Wir müssen unterscheiden die Einmischung eines jüdischen Elementes, welches von außen zum Christenthum hinzukam, und ein verwandtes, das sich von innen heraus bildete. Das letztere werden wir bei dem Montanismus erkennen, aber zugleich auch den Trieb des eigentlich Christlichen von manchen Seiten stark hervorheben müssen. Um diese Erscheinung recht zu verstehn, ist zu beachten, daß sie an der Grenze zwischen zwei Entwicklungsstadien des Christenthums steht. In solchen Uebergängen bilden sich leicht Richtungen, welche bleibend festhalten wollen, was

*) Tertullian, de exhortatione castitatis; de monogamia; de pudicitia; de jejuniis; de virginib. veland. Euseb. h. e. 5, 16. 18. Epiphan. haer. 48. 49. — G. Wernsdorf, de Montanistis saecul. 2. haeretic. Gedan. 1751. 4. Mosheim, de reb. Chr. a. C. M. p. 410 sq. Walch's Ketzerhistor. I, 611 flg. F. A. Heinichen, de Alogis, Theodotianis atq. Artemonitis. Lps. 1829. 8. F. C. Schwegler, der Montanism. u. d. christl. Kirche des 2. Jahrh. Tüb. 1841. 8. F. Ch. Baur, das Christenthum u. d. chr. Kirche d. 3 ersten Jahrh. Tüb. 1853. S. 213 flg. Neander, Kirchengesch. II, 877 flg.

in früheren Stadien, aber auch nur für diese, seine Wahrheit hatte. Das Christenthum setzte den, in der menschlichen Natur gegebenen Zwiespalt zwischen dem Göttlichen und dem Natürlichen voraus. Als es in die Welt eintrat, mußte sich daher das Uebernatürliche zuerst im Gegensatz gegen das Natürliche darstellen; das Göttliche machte sich geltend als das Prinzip, durch welches die von Gott abgewandte Natur erst umgebildet werden sollte, und die göttliche Productivität zeigte sich in den unmittelbaren Wirkungen des Geistes; so in dem apostolischen Zeitalter. Aber dieß sollte nicht immer so bleiben, sondern dazu führen, daß das Göttliche in den menschlichen Entwickelungsprozeß einging und die Vernunft selbst zum Organ für den göttlichen Geist diente. In diesem neuen Stadium sollte daher das Christenthum sich mehr die vermittelnde menschliche Geistesthätigkeit aneignen. Der Montanismus aber strebt jenes erste Stadium für alle Zeiten festzuhalten und hat darum den Charakter eines einseitigen, schroffen Supranaturalismus. Die Aneignung der Vernunft durch das Christenthum verschmähend, hob er immer nur das übernatürliche Moment in seiner unmittelbaren Wirkung hervor. Auf diese Weise mußte zu etwas Falschem werden, was im apostolischen Zeitalter Wahrheit war. So bildet der Montanismus zugleich den extremsten Gegensatz zu dem Gnosticismus, welcher auf falsche Weise die vorhandenen Geisteselemente mit dem Christenthum einigte. Jener hingegen wollte, um das Christenthum von der Einmischung der willkürlichen Speculation frei zu erhalten, eine Leitung seiner Entwickelung nur durch übernatürliche Offenbarung. Demgemäß sollte die Entwickelung der Theokratie nicht von innen heraus, sondern von außen her bewirkt werden durch die übernatürlichen Inspirationen eines neuen Prophetenthums. Wenn eine Richtung die Veräußerlichung der Theokratie bewirkte durch die Vermischung des Alt- und Neutestamentlichen, indem sie das fleischlich aufgefaßte alttestamentliche Priesterthum in die Kirche aufnehmen wollte, so setzte dem der Montanismus ein alttestamentliches Prophetenthum entgegen, wovon die Fortbildung der Kirche abhängig gemacht werden sollte. Er kommt zu einem ähnlichen Resultat, wie der Rationalismus, indem beide die falsche Auffassung einer Perfectibilität des Christenthums von außen her behaupten. Denn weil der Montanismus die Vernunft immer nur in Gegensatz gegen das Uebernatürliche stellt, so kann er eben daher nicht verstehn, wie in den Prinzipien der von den Aposteln verkündeten Wahrheit alles liegt, was das Chri-

stenthum zu seiner Entwickelung bedarf. Die neuen Offenbarungen hält er erforderlich, weil die Vernunft nicht die Tüchtigkeit habe, selbst aus den christlichen Prinzipien zu entwickeln, was für die Fortbildung des Geistes nöthig sei. Der Montanismus hat besonders in diesem Punkte Verwandtschaft mit dem Irvingianismus. Daher erklärt es sich, daß Thiersch in seinen Vorlesungen über Katholicismus und Protestantismus, während er in dem Entwickelungsprozeß dieser Zeit mit Unrecht auf einer Seite nur Wahrheit, auf der andern nur Irrthum sieht, doch dem Montanismus, welcher von der Kirche verworfen wurde, ein zu großes Recht zuschreibt.

Zwischen der kleinasiatischen und abendländischen Kirche bildete sich eine Vermittlung durch Lehrer, die von jener aus nach Gallien kamen. Unter ihnen ragt Irenäus hervor *), welcher seine Jugendbildung bei denjenigen Gemeindevorstehern erhalten hatte, die aus der Schule des Johannes waren. Wir erkennen bei ihm in der That das innerliche und praktische Element, welches eine Eigenthümlichkeit des Johannes ausmacht, wenngleich nicht ohne Beimischung einer gewissen sinnlichen Auffassungsweise. Er ist Repräsentant des praktisch-christlichen Geistes, welcher ebenfalls, aber gemäßigter, als der Montanismus, die antignostische Richtung verfolgt. So zeigt er sich in seinem Hauptwerke, „Widerlegung der falschen Gnosis." **) Die Dunkelheit der lateinischen Uebersetzung dieses Buches veranlaßte, daß es weiterhin wenig verbreitet und gelesen wurde. Dieß benutzte Semler, um die Echtheit zu verdächtigen, aber diese hypercritische Behauptung ist durch äußere und innere Gründe hinlänglich widerlegt.

*) Bisch. v. Lugdunum 177—202. Opp. ed. Grabe. Oxon. 1702. Massuet Par. 1710. Venet. 1734. 47. fol. Stieren 1853. 8. Fragmenta anecdota ed. Pfaff. 1715. Zwei neue Fragmente (das erste jedoch in doppelter Form und minder authentisch) im Spicilegium Solesmense ed. Pitra. Par. 1851. p. 1—7. Euseb. h. e. 5, 4. 5. 5, 24. 26. Dodwell, dissertation. in Irenaeum. Oxon. 1689; Massuet, dissertat. praeviae in libr. Iren.; beides auch bei Stieren, im Apparatus. Stieren, de Irenaei adv. haer. operis fontib., indole, doctrina et dignitate. Gott. 1836. 4. Möhler, Patrologie S. 330 flg. L. Duncker, des h. Irenäus Christologie im Zusammh. mit dessen theol. u. anthropol. Grundlehren. Götting. 1843.

**) ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως, libr. V. Vollständig nur noch in lat. Uebers. Semlers Zweifel an der Echtheit in seiner Abhandl. de cavenda molesta sedulitate sacra 1772. cf. dageg. d. Vertheidigung v. C. G. F. Walch, de authentia libror. Iren. adv. haer. Nov. Comment. Societ. Gottg. hist. et philos. V, 1.

Das Werk ist durchaus aus einem Guß und zeugt von der geschichtlichen Persönlichkeit des Irenäus. Es ist ausgezeichnet in ihm die Tüchtigkeit, mit welcher er der Gnosis gegenüber stets das eigenthümlich Christliche hervorzuheben weiß, die Nüchternheit und Keuschheit in der Behauptung des realistischen Kernes des Christenthums und in der Zurückweisung der Phantasie und willkürlichen Speculation, welche jene in die Dogmen einmischt. Etwas Phantastisches bemerkt man bei ihm nur in dem sinnlichen Chiliasmus, welchem er anhängt. Wie er von der einen Seite seinen Eifer für das wesentlich Christliche bethätigt, so zeigt er christliche Mäßigung in Streitigkeiten über minder wichtige Punkte. Daher trat er in dem Streit über die Osterfeier als ein Gegner der römischen Anmaßung auf.

Aehnlichen Geistes, wie Irenäus, einfach, nüchtern und praktisch, aber minder begabt und mehr von philosophischen Ideen angezogen, war Hippolytus, welchen Photius mit gutem Grunde als einen Schüler des Irenäus bezeichnet. Die Nachricht bei dem römischen Bischof Gelasius, daß er in Arabien Bischof gewesen, ist aus einem Mißverständniß der Uebersetzung Rufins von Euseb. K. G. 6, 20 entstanden. Er gehört jedenfalls nach Rom oder doch dessen nächster Umgebung. Nach Rom verweist ihn ein Chronograph vom J. 354*), indem er sagt, daß er mit dem Bischof Pontianus 235 nach Sardinien exilirt sei. Er nennt ihn Presbyter. Daß er dort gestorben, sagt dieser Autor nicht. Früh schon findet sich die Sage, daß ein Hippolytus bei Rom Märtyrer geworden, und es war ihm eine Kapelle in der Nähe von Rom errichtet, welche schon Prudentius kannte. In seinem 11. Hymnus περὶ στεφανῶν beschreibt er den Tod des Presbyters Hippolytus, den er nach Portus versetzt. Die Schilderung ist legendenartige Ausmalung, einem Gemälde in der Kapelle nachgebildet. Aber den Stempel des Historischen trägt die Aussage, daß er Novatianer gewesen sei; und nicht unmöglich ist auch der Zusatz, daß er im Angesicht des Todes die Seinen zur Rückkehr in die katholische Kirche ermahnt habe. An dem Ort der Kapelle ist im J. 1551 eine Statue gefunden, von einigen in das dritte oder vierte, von andern in das fünfte oder sechste Jahrhundert versetzt, die Hippolytus auf der Kathedra sitzend

*) Am besten von Mommsen herausgegeben in der Abh. der sächs. Gesellsch. der Wissensch. 1850.

darstellt, in welche ein Verzeichniß seiner Schriften und der von ihm berechnete Ostercyklus eingegraben ist. Am meisten wird es für die Kenntniß seines Lebens darauf ankommen, ob das von E. Miller 1851 bekannt gemachte Werk*) von ihm verfaßt sei. Daß es nicht, wie Miller annahm, von Origenes herrühre, erhellt mit Evidenz aus der Vergleichung der Ideen und Darstellung mit dem, was von Origenes ausgegangen; auch ist diese Ableitung fast überall aufgegeben. Für Hippolytus spricht, daß der Verfasser sich im 10. Buch als Urheber einer Schrift *περὶ τῆς τοῦ παντὸς οὐσίας* bezeichnet, welche unter den Büchern an der Kathedra angegeben ist. Ferner, daß er in diesem Werke sich in Zwiespalt mit den Katholikern in Rom und einer kirchlichen Partei zugehörig zeigt, welche weiterhin mit der novatianischen offenbar identisch geworden ist. Auch das ist nicht zu übersehen, daß der Verfasser die astronomischen Kenntnisse besitzt, die man von dem Berechner des Ostercyklus erwarten muß, und eine Abhängigkeit von Irenäus, welche sehr gut damit übereinstimmt, daß Photius, der Notiz eines andern dem Hippolytus beigelegten Werkes folgend**), diesen als seinen Lehrer nennt. Die Existenz dieses andern kleineren polemischen Buches***) bestätigt auch insofern die Abfassung des *ἔλεγχος* von Hippolytus, als im Eingang des letzteren auf eine kleinere Schrift verwandten Inhalts, die der Verfasser früher geschrieben, hingedeutet wird. Endlich kann aus der Zeit vom Ende des zweiten bis gegen Mitte des dritten Jahrhunderts, wohin der Verfasser des *ἔλεγχος* gehört, kein Kirchenlehrer des römischen Umkreises aufgefunden werden, der mit einem Schein der Wahrheit für den Autor zu halten wäre, als Hippolytus oder Cajus. Für den Letzteren hat sich besonders Dr. Baur erklärt, theolog. Jahrbb. 1853, 1. 3. Aber der hauptsächlichste Grund dafür ist nur der, daß Photius demselben das Buch *περὶ τῆς τοῦ παντὸς οὐσίας* beilegt und sagt, daß Manche ihm auch den Labyrinthos, offenbar dasselbe Werk mit dem *ἔλεγχος*, zuschreiben†). Allein Photius ist ein

---

*) Origenis *φιλοσοφούμενα ἢ κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος*. Oxon 1851. ed. Duncker et Schneidewin P. I. 1856.

**) Cod. 121.

***) *σύνταγμα κατὰ αἱρέσεων* 32.

†) Phot. cod. 48.

zu später Zeuge und folgt für das Zweite einer nicht weiter begründeten Behauptung, für das Erste einer Randbemerkung in dem Codex, welche sehr leicht aus jener Vermuthung entstanden sein kann und nicht von fern an Gewähr jenen viel älteren Zeugnissen gleich kommt. Endlich beweist alles, was Dionysius von Alexandria und Eusebius von Cajus berichten, namentlich das von Dr. Baur nicht genug gewürdigte Verhältniß der Nachrichten über Cerinth, gegen die Identität mit dem Verfasser des ἔλεγχος*). (S.)

Um den dogmatischen Geist der römischen Kirche zu beurtheilen, ist die Entscheidung wichtig, ob ihre Bildung zuerst von einem judenchristlichen oder heidenchristlichen Element ausging. In neuerer Zeit ist von Manchen das Erstere behauptet**) und sind dafür im Römerbrief Belege gesucht worden, ferner in der Erscheinung gewisser Lehren von der Person Christi, worin sich jüdischer Geist kund geben solle; endlich in der Schrift des Hermas und den clementinischen Homilien. Indeß die gewichtigsten Gründe sprechen dagegen; aus dem Römerbrief selbst geht hervor, daß er an eine Gemeinde von überwiegend heidenchristlichem Charakter gerichtet ist, als deren Apostel sich Paulus betrachtet. Außerdem werden in der neronischen Verfolgung die Christen als ein tertium genus verfolgt und sind eben deshalb vorzüglich Gegenstand des Volkshasses. Wäre die Gemeinde judenchristlicher Beschaffenheit gewesen, so hätte man darin keine selbständige Sekte erkannt, sondern sie mit den Juden verwechselt. Was die Schrift des Hermas und die clementinischen Homilien betrifft, so ist nicht gewiß, in welchem Verhältniß sie zur römischen Kirche standen, und gesetzt, daß in Rom eine Richtung gewesen, aus der sie hervorgingen, so würde dieß noch nichts für die herrschende Beschaffenheit der Gemeinde beweisen. Denn in der Welthauptstadt, wo Parteien aller Gegenden zusammenkamen, konnte sich von Anfang auch eine judenchristliche gebildet haben. Wenn aber Marcion Ursache hatte, in

*) Für Hippolytus haben sich erklärt: Jacobi, deutsche Zeitschr. f. chr. Wissensch. u. chr. Leben. 1851. 25 flg. 1853, 24. Duncker, Göttinger gelehrte Anzeigen. 1851. Bunsen, Hippolytus u. s. Zeit. 1852. Gieseler, theol. Stud. u. Krit. 1853, 4. Ritschl, theol. Jahrbb. 1854. J. Döllinger, Hippolytus u. Kallistus. 1853. Die Ausgabe der übrigen unter dem Namen des Hippolytus bekannten Schriften v. J. A. Fabricius. Hamb. 1716. 18. 2 Voll. fol.

**) Vgl. besonders F. Ch. Baur Paulus der Apostel Jesu Christi. Stuttg. 1847. S. 332 flg.

der römischen Kirche für seine antijüdischen Vorstellungen Aufnahme zu erwarten, so kann hier die jüdische Richtung nicht das Herrschende gewesen sein. In der hierarchischen Kirchenverfassung lassen sich zwar jüdische Gesichtspunkte bemerken, aber wir brauchen dieß nicht von einem unmittelbaren Einflusse jüdischer Art abzuleiten, sondern sie erklärt sich vielmehr aus dem Gegensatz gegen das ursprüngliche heidenchristliche Element. In manchen Gegenden hing sie mit einem ursprünglich jüdischen Element zusammen. Hier aber entstand sie unabhängig von äußerlicher Verbindung mit dem Judenthum, indem die ursprüngliche Auffassung von der Kirche und von dem allgemeinen Priesterthum verdunkelt ward. Das politische Element, welches in Rom so mächtig war, mischte sich auch in die Ausbildung der christlichen Gemeinschaft. Daran schlossen sich die Vorstellungen von dem äußerlichen Priesterthum, und durch diese mehr alttestamentlichen Begriffe gewann auch der alttestamentliche Geist stärkern Einfluß.

Der wissenschaftliche Geist der römischen Kirche hat im Ganzen nur untergeordnete Bedeutung; ihr Streben ging mehr auf die Ausbildung der Kirchenverfassung. Was aber der Gestaltung des christlichen Bewußtseins in der römischen Kirche zu Grunde lag, das wurde mit mehr wissenschaftlicher Reflexion in der nordafrikanischen entwickelt. Sie verhält sich zu der römischen als das wissenschaftliche Organ und stellt das wissenschaftliche Bewußtsein der abendländischen Kirche überhaupt dar. Das römische und punische Bildungselement mußte hier von dem christlichen Geiste durchdrungen werden. Man erkennt in dem Nationalcharakter etwas Tiefes und Innerliches, aber zugleich eine gewisse Starrheit und Rohheit, die sich auch in der nordafrikanischen Latinität wiederfindet. Aus dieser mußten Worte für die neuen Ideen gebildet werden, und es entstand mit einer gewissen Gewaltsamkeit eine Terminologie, welche wichtig geworden ist für die Ausbildung der dogmatischen Begriffe. Der Repräsentant dieser Theologie ist Quintus Septimius Florens Tertullianus*) (160—220), Presbyter zu Karthago, eine der bedeutend-

*) S. Schriften sind sämmtlich Streitschriften, 1) die einen apologetisch gegen die Heiden, 2) die andern ethisch disciplinarisch, 3) noch andere dogmatisch-polemisch. Vormontanistische: 1) ad Martyres, de spectaculis, de idololatria, apologeticus, ad nationes, de testimonio animae; 2) de oratione, patientia, baptismo, poenitentia, ad uxorem, de cultu feminarum; 3) de praescriptionibus haereticorum. Montanistische: 1) de corona militis, fuga in persecutione, contra

sten Erscheinungen in der Entwickelung der Glaubenslehre, ein Mann von tiefem Geiste und Gemüth, lebendiger Einbildungskraft, ausgezeichnet durch Witz, Scharfsinn und vielseitige Gelehrsamkeit. Erst in männlichen Jahren trat er zum Christenthum über, und es ist das Große an ihm, wie er mit ganzer Seele Christ wurde. Heftig, zu Uebertreibungen und Einseitigkeiten geneigt, stellte er sich nun mit Schroffheit dem Heidenthum entgegen, durchdrungen vom Christenthum als etwas durchaus Neuem in der Welt. Er kommt in dieser Hinsicht überein mit einem Manne, von dem er übrigens in seiner dogmatischen Ansicht ganz verschieden ist, mit dem Marcion. Aber Tertullian verfolgt den Gegensatz gegen die Welt besonders in der Ascetik der Sittenlehre, bei Marcion kommt eine dogmatische Richtung hinzu. Da Tertullian's ganzes Denken vom Christenthum aus sich neu bildete, so mußte er sich auch eine neue Sprache schaffen. Es ist interessant, diese Arbeit seines Geistes wahrzunehmen, den Drang, mit dem er die Worte bildet, um seine Gefühle hineinzulegen; aber freilich war er nicht geeignet, mit wissenschaftlicher Besonnenheit und Klarheit im Bewußtsein objectiver Gesetze eine Terminologie herzustellen. Das Subjective seines Denkens trägt zur Dunkelheit seiner Sprache bei, allerdings auch seine Liebe zum Pikanten, und seine frühere advocatische Bildung erhöht die Schwierigkeit. Er war dadurch dialektisch geübt, geneigt, in der Polemik alles auf die Spitze zu treiben; daher drückt er sich unter verschiedenen Gegensätzen verschieden aus, und man darf nicht immer buchstäblich verstehn, was er unter gewissen Voraussetzungen sagt. Er war ein tief speculativer Geist, aber es fehlte ihm die philosophische Bildung, seine Dialektik ist ohne logische Klarheit; wenngleich im Wesen seines Geistes oft ein unmittelbares System liegt, so vermag er es doch nicht recht zu entwickeln; es fehlt ihm am meisten die σωφροσύνη des Denkens, welche an Irenäus

---

gnosticos scorpiace; 2) de exhortatione castitatis, monogamia, pudicitia, jejuniis, virginib. velandis, pallio; 3) advers. Marcionem, adv. Hermogenem, adv. Valentinianos, de carne Christi, resurrectione carnis, anima, adv. Praxeam. — (adv. Judaeos von Neander angezweifelt). — Opp. ed. Rigaltius. Par. 1635. 66. f. Semler et Schütz. Hal. 1770 sp. 6 t. Leopold 1839. 4 t. 8. F. Oehler 1854. — J. A. Noesselt, de vera aetate scriptt. Tertull. opp. III. Hal. 1817. Neander, Antignostikus od. Geist des Tertullian. 1825. 49. Schwegler, Montanismus. Hesselberg, Tertullian. Th. 1. Dorp. 1848. Engelhardt, Tertullians schriftstellerischer Charakter. Zeitschr. f. histor. Theol. 1852. 2.

zu rühmen ist; daher bei dem Tiefsinnigen das Verschrobene und Sophistische. Er war ein Eiferer für das Ursprüngliche, wie es von Gott kommt, für die Stimme der Natur, und daher geneigt, aus der Philosophie der Griechen alle Häresien abzuleiten. Obgleich sich bei ihm selbst wichtige Keime neuer dogmatischer Speculation finden, ist er doch der eifrigste Gegner der Philosophie. Es herrschte bei ihm ein sinnliches Element vor, und er vermochte nicht, sein Denken von den sinnlichen Bildern loszumachen; aber es ist damit ein kernhafter, christlicher Realismus verbunden, und man muß daher die oft unbeholfene Form der Darstellung und die Tiefe der religiösen Anschauung unterscheiden, die er in ihr entwickelt. Häufig ist ihm in sofern Unrecht gethan, als man einzelne seiner paradoxen Sätze herausnahm und damit eine Charakteristik zu geben glaubte; so, wenn man meinte, mit dem credo, quia ineptum est, den ganzen Mann zu begreifen. Aber Tertullian will hervorheben, daß das Paradoxe zum Wesen des Christenthums gehöre im Gegensatz gegen die Trivialität des sensus communis; veritas in medulla, non est in superficie; in Gott sei alles rational. Aus dem Angegebenen erhellt leicht, daß in seinem Geiste etwas war, was ihn zum Montanismus hintrieb, zu dessen systematischer Entwickelung er besonders beigetragen hat. Doch wirkte der Montanismus auch wieder auf ihn zurück, und es ist zu unterscheiden, wie er vor seinem Uebertritt, und wie er nachher dachte. Man muß daher zu ermitteln suchen, welche seiner Schriften vorher, und welche nachher geschrieben sind. — Nach Tertullian war in Nordafrika Cyprian *), Bischof von Karthago (248—258), von großem Einfluß. Auf ihn wirkte Tertullian, den er schlechthin den magister nannte, bedeutend ein; doch war er ihm an Tiefe des Geistes nicht gewachsen; er ist minder umfassend und ohne speculative Begabung; das praktische Interesse herrscht ausschließlicher bei ihm, und er beschäftigt sich vorzüglich mit der äußern Kirchenleitung. Die

*) Unter seinen Schriften sind für die Dogmengeschichte wichtig: testimonior. libb. 3, de unitate ecclesiae, de lapsis; besonders auch viele seiner Briefe. Opp. ed. N. Rigaltius. Par. 1648. J. Fell. Oxon. 682. Brem. 90. Francof. 1700. Steph. Baluzius. Par. 726. Venet. 728. D. J. H. Goldhorn. P. II. 8. Lips. 1838. 39. — Vita von Pontius, s. Diakon, vor den Ausgaben; v. Prudentius Maranus vor ed. Baluz. (J. Gervaise) la vie de St. Cyprien. Par. 1717. 4. Thascius Cäcil. Cyprianus, dargestellt v. F. W. Rettberg. Gött. 1831. 8. Möhler, Patrologie I, 809.

Kämpfe seines Lebens veranlaßten ihn, für sein bischöfliches Amt einzutreten, und seine Schriften sind darum für die Lehre von der Kirche von besonderer Bedeutung. Er nahm von Tertullian auch montanistische Ideen auf, modificirte sie in eigenthümlicher Weise und leitete sie über in die spätere kirchliche Entwickelung.

Diese antignostische Richtung hatte ihren besonders heilsamen Einfluß auf die Entwickelung des Dogma. Sie erhielt den praktisch-christlichen Geist und das Wesen des christlichen Dogma und sicherte den Sieg des christlichen Realismus über den Idealismus. Dennoch war sie für sich allein nicht genügend. Im Gegensatz gegen den gnostischen Idealismus erhielt dieser Realismus leicht eine zu sinnliche Färbung. Wie der Gnosticismus schlechthin zurückgestoßen ward, so wurde alles, was zu philosophischer Bildung gehörte, verdächtigt. Von den Juden her hatte sich ein apokryphisches Buch, eine vorgebliche Offenbarung Henochs *), verbreitet, in welchem die Erzählung der Genesis (C. 6.) von der Vermischung der Söhne Gottes mit den Töchtern der Menschen als eine Vermischung gefallener Engel mit den Menschen gedeutet und von jenen alle höhere Erkenntniß der Menschen, wie Philosophie, Astronomie und Astrologie abgeleitet wurde. Diese Vorstellung fand unter den heftigen Widersachern der griechischen Bildung Eingang, welche denn alle höhere Erkenntniß hellenischer Philosophie für die Mittheilung böser Geister erklärten. Von solchem Standpunkte schrieb Hermias seinen *διασυρμὸς τῶν ἔξω φιλοσόφων* **). Es erhellt, wie sehr diese einseitige Richtung den nothwendigen Prozeß der Verbindung des Christenthums mit menschlicher Bildung hindern mußte; der Montanismus ist ihr Extrem. Es war in dem natürlichen Entwickelungsgange des Christenthums gegründet, daß dieser Partei die andere entgegentrat, welche hellenische Bildung mit christlichem Geiste zu durchdringen und der häretischen Gnosis eine wahre an die Seite zu setzen suchte. Eine solche Richtung mußte namentlich entstehen, wenn philosophirende Hellenen zum Christenthum übertraten und nun dieses mit ihrem frühern Standpunkt zu vermitteln strebten; in einer Zeit daher, wo das

*) Aus dem Aethiopischen durch R. Laurence, the book of Enoch. Oxf. 1821. 33. 8. A. G. Hoffmann, d. B. Henoch in vollständiger Uebersetzung. 2. Abth. Jen. 1833. 38. 8.

**) ed. J. Ch. Dommerich. Hal. 1764. 8. G. F. Menzel. Lugd. Bat. 1840. Dieser verlegt d. Schrift in d. 5. Jahrh.

Christenthum in häufigere Berührung mit der Philosophie der Hellenen kam.

Die platonische Philosophie war diejenige, welche am meisten von Einfluß auf das Christenthum geworden ist. Das Verhältniß beider ist daher von großer Wichtigkeit und auch Gegenstand häufiger Untersuchungen geworden. Schon Marcellus von Ancyra im vierten Jahrhundert trat als Ankläger des Platonismus auf. Später, in der Entstehungszeit des Rationalismus, leitete man gewisse eigenthümlich christliche Lehren von dem Einfluß dieser Philosophie ab. So Souverain *). Von entgegengesetztem Standpunkte behandelte Mosheim **) das Verhältniß, welcher indeß dem Platonismus Manches zuschrieb, was von andern Einflüssen herrührt. Gegen ihn richtete sich Keil ***). Aber es war überall nicht das Rechte, wenn man hierbei von einzelnen Lehren ausging und den Einfluß des Platonismus in einzelnen Formen des Dogma erkennen wollte. Es kommt vielmehr auf die Frage an, wie sich der Platonismus zum Christenthum überhaupt verhalte. Dieser Gesichtspunkt ist erst in neuerer Zeit mehr zur Sprache gekommen, wo man auf das Eigenthümliche der Geisteserscheinungen mehr Rücksicht zu nehmen verstand. So bei Ackermann †), Vogt ††) und Baur †††), welcher einen Gesichtspunkt durchführt, der mit seinem ganzen Standpunkte zusammenhängt.

Nunmehr berücksichtigte man bestimmter auch die allmählige Entwickelung, welche der Platonismus erfuhr; denn die Jahrhunderte nach der Geburt Christi, wo die Entwickelung der alten Welt schließt, erzeugten ein Streben, die Gegensätze auf eine höhere Einheit zurückzuführen. Schon in Plutarch sind die Spuren davon; dann trat ein immer regelloserer Eklekticismus und Synkretismus ein, eine Gährung, in welcher sich orientalische Elemente mit dem Platonismus verbanden. Wiederum wurden im dritten Jahrhundert diese fremdartigen Bestandtheile durch Ammonius Saccas mehr ausgeschieden;

---

*) le Platonisme devoilé. Uebers. v. Löffler 1782.

**) de turbata per recentiores Platonicos ecclesia; dissertat. histor. eccles. II.

***) de causis alieni Platonicor. recent. a relig. christ. animi. Opusc. ed. Goldhorn. Lps. 1821. I.

†) Ackermann, das Christliche in Plato u. der platonischen Philosophie. Hamb. 1835. Recensionen von Nitzsch u. H. Ritter in d. theol. Stud. u. Kritik. 1836. 2.

††) S. S. 58. N.

†††) Das Christliche des Platonismus oder: Socrates u. Christus. Tüb. 1837.

davon ging dann der große Philosoph Plotinus*) aus, durch welchen der Neoplatonismus seine Ausbildung erhielt; bei ihm finden wir vieles schärfer und bestimmter ausgesprochen, als bei Plato, und wenn in diesem noch manche religiöse Elemente sind, so verschwinden sie vielmehr in der starren, systematischen Consequenz, mit der Plotin alles zur absoluten Einheit führte. Dieser Monismus steht dem Christenthum ferner, als der ursprüngliche Platonismus. Plotin hat in seinen Enneaden (das Werk ist so genannt wegen der Eintheilung nach neun Büchern) ein Buch gegen die Gnostiker gerichtet, welches sein Verhältniß zum Christenthum erkennen läßt**). Er konnte einerseits mit den Kirchenlehrern übereinstimmen im Gegensatz gegen die Gnostiker, andrerseits bekämpft er in den Gnostikern auch das eigenthümlich Christliche. Außerdem ist beim Einfluß des Platonismus auf die Kirchenlehrer zu unterscheiden, was oft vermischt wurde, erstens, ob sie wirklich dieß ganze System gekannt und in sich aufgenommen haben, oder ob sie nur von einzelnen Ideen, die in der Zeit circulirten, berührt waren. Leicht wurden diese in solcher Abtrennung weit anders verstanden, als im Zusammenhange des Systems, zumal von den Kirchenlehrern, in denen das religiöse Interesse immer überwog, und welche durch dieses zur Beschäftigung mit der Philosophie getrieben wurden. Ferner ist zu beachten, ob wirklich der eigenthümliche Geist und die eigenthümlichen Ideen dieser Philosophie, wo sie mit dem Christenthum im Widerspruch steht, einen Einfluß auf die Kirchenlehrer gewonnen haben, oder ob sie nur die Formen derselben sich aneigneten, um christliche Wahrheiten darzustellen, also der materielle oder nur formelle Einfluß. Manche, die von diesem philosophischen Standpunkte zum Christenthum gelangten, behielten unwillkürlich jene Formen des Denkens, oder wendeten sie auch absichtlich für den Vortrag der christlichen Wahrheit an, die sie darin niederlegten. Es ist demnach darauf zu sehen, ob diese Lehrer, indem die philosophische Betrachtung über das christliche Bewußtsein herrschte, aus platonischen Ideen einen fremdartigen Sinn in die christlichen Lehren hineintrugen, oder ob sie umgekehrt christlichen Gehalt in die philosophischen Ideen legten.

Was zunächst die dem Christenthum verwandte Seite des Platonismus betrifft, so wies er hin auf den Glauben an eine ob-

---

*) K. Vogt, Neoplatonismus u. Christenth. Th. I. Neoplatonismus. 1836.
**) S. oben S. 43.

jective Wahrheit, auf etwas Unbedingtes, auf ein über die sinnliche Erscheinungswelt erhabenes Reich des Geistes; er faßte alles im Zusammenhang mit dem religiösen Interesse auf und regte das Gottesbewußtsein an durch die Beziehung auf Gott, als den Mittelpunkt des Alls, der Erkenntniß und des Lebens. Wie einst Socrates und Plato gegen die Willkür der Sophisten, gegen ihren regellosen Skepticismus und ihre durchaus an der Sinnenwelt haftende Richtung aufgetreten waren, so hat auch später die platonische Philosophie in Zeiten des Zweifels dem religiösen Interesse häufig einen neuen Schwung verliehen. Sie läßt den Geist des Menschen nicht in der Isolirung der Selbstgenugsamkeit bestehen, sondern setzt ihn in ein Verhältniß zu Gott und einer höhern Weltordnung; sie erkennt die gottverwandte Natur des menschlichen *νοῦς* und seine Bestimmung, Organ des höchsten *νοῦς* zu sein. Hier findet der Grundton des christlichen Bewußtseins, welcher sonst mit dem antiken Standpunkt am meisten im Widerspruch steht, ein Analogon, sofern Plato und Plutarch das *ταπεινόν* nicht bloß in schlechtem, sondern auch in gutem Sinne gebrauchen, als Bezeichnung des Gefühls der Abhängigkeit von einer höhern Weltordnung. Der Platonismus entwickelte das Einheitsprinzip des Theismus, die Idee von einem höchsten Wesen. Auch die Neoplatoniker, wo sie sich an den Polytheismus anschlossen, bewahrten doch die Einheit in der Idee eines Urwesens, von dem alles Dasein floß. In dem Bewußtsein der himmlischen Abkunft der menschlichen Seele und ihres Beharrens in einem gefallenen Zustande liegt die Anerkennung, daß es ein gewisser Sündenfall gewesen, durch welchen die Seele in diese Welt herabgekommen sei. Allerdings kann man die Frage aufwerfen, ob bei Plato die mythische Darstellung und die rein wissenschaftliche Entwickelung zu unterscheiden, und ob mithin das, was von einem gewissen Standpunkt für mythisch gehalten wird, im Sinne Plato's eigentlich genommen sei. War das Letztere der Fall, so gab die Lehre vom Fall der Seelen und dem ihnen anklebenden fremden Element der *ὕλη* einen Anschließungspunkt für das Bewußtsein einer Erlösungsbedürftigkeit, wie wir etwas Aehnliches bei den Neoplatonikern finden.

Doch von der andern Seite enthält der Platonismus auch bedeutende Gegensätze gegen das Christenthum. Bei Plato selbst ist fraglich, ob er einen persönlichen Gott *) oder nur ein Absolutes der

*) Vgl. Hermann, vindiciae platonicae. Marburg 1840. (Progr.)

Vernunft, das ὄν gelehrt habe, oder ob beides mit einander zu verbinden sei. An das Erste kann das Christenthum anknüpfen, zu dem Zweiten steht es im Gegensatz. Der Neoplatonismus läßt keinen Zweifel darüber, daß seine Lehre von dem höchsten Wesen keinen Anschließungspunkt für die von einem persönlichen Gott darbiete; denn ihm bleibt nur das ὄν, von welchem alles Bewußtsein zu negiren ist. Dieses höchste Einfache, ein bloßes Gedankending, ist der Ursprung alles Daseins. Wenn wir bei Plato die Lehre von einer Schöpfung als einer Handlung Gottes finden, so erscheint dagegen bei den Neoplatonikern, nach der Ableitung aus jenen höchsten Prinzipien, alles als nothwendiger Entwickelungsprozeß einer immanenten Vernunft. Die christlichen Lehren von einem persönlichen, überzeitlichen, in Schöpfung, Vorsehung und Weltregierung frei handelnden Gotte sind daher ohne Anknüpfung. Der Begriff von einer Sünde, die dem Menschen anklebe, fehlt zwar nicht, wird aber zu sehr in die Natur hinabgezogen, indem das Böse aus der Vermischung des geistigen Lebens mit der ὕλη abgeleitet wird. Es kommt dabei wiederum darauf an, ob Plato, was er von der Gestaltung des Chaos oder der ὕλη sagt, eigentlich oder mythisch verstehe. Die Neoplatoniker wenigstens nehmen keine transitive Handlung, sondern eine nothwendige Entwickelung an, und die ὕλη erscheint nicht als reales Chaos, sondern nur als ein Negatives, als die Schranke der göttlichen Lebensentwickelung und die Grenze vom Sein zum Nichtsein. Nach Plato sollen die göttlichen Ideen zwar sich offenbaren in dem Werden, in der Bildung der ὕλη, aber sie finden einen unüberwindlichen Widerstand; es ist in der Natur begründet, daß das Göttliche in dieser Welt nicht vollkommen realisirt werden kann. Die Neoplatoniker haben diesen Gedanken dahin ausgebildet, daß das Böse, weil mit der Schranke, der ὕλη, gesetzt, in dieser Welt nothwendig sei. Daher konnte hier die Erlösungslehre nicht durchgeführt werden. Die Erhebung zu dem Höchsten geht nach Plato von dem Erkennen aus; es findet daher ein Gegensatz statt zwischen dem praktischen Leben und der Idee. Nur diejenigen, welche durch das philosophische Erkennen, durch die Betrachtung, sich zu der Idee erheben, erfüllen die höchste Aufgabe des Geistes, während die Menge sinnlicher Menschen auf ihrem untergeordneten Standpunkte der vollkommnen Religion und Sittlichkeit fern bleibt. In Plato's Republik tritt der Aristokratismus des Erkennens, welcher dem Alterthum eigen ist, besonders stark

hervor. Auch die Neoplatoniker schreiben die höchste religiöse Erkenntniß nur den Philosophen zu und sprechen mit Verachtung von dem großen Haufen. Hier zeigt sich der stärkste Gegensatz zwischen dem Platonismus und dem Christenthum, welches der Sieg über jenen Aristokratismus ist, weil es das Höchste nicht vom Wissen, sondern von der Thatsache ausgehn läßt, daß das göttliche Leben in der Menschheit erschienen ist, Christus das Ideal der Menschheit realisirt und den Gegensatz zwischen Idee und Erscheinung aufgehoben hat. Es gehört zum Wesen des Reiches Gottes, daß das Göttliche Sache des Lebens und gemeinsam für Alle werden soll. Bei Allen soll vom Leben aus dieselbe Entwickelung des göttlichen Prinzips stattfinden, für Alle dieselbe höhere Gemeinschaft, die von der Aneignung jener Thatsache der Erlösung ausgeht. Im Platonismus herrscht die idealistische Richtung, im Christenthum religiöser Realismus; es gleicht die Gegensätze aus, welche jener festhält, zwischen Theorie und Praxis, dem esoterischen und exoterischen Standpunkt. Aus dem Allen erklärt es sich, wie zwar der Platonismus die geistige Auffassung des Christenthums fördern, aber auch in der Entwickelung der Dogmen Trübungen verursachen konnte. Die aristotelische Philosophie, insofern sie nicht mit der platonischen verbunden war, hatte nur einen geringen Einfluß und zwar mehr in Bezug auf die allgemeine Richtung des Denkens, als auf die einzelnen Lehren. Vom Platonismus ging eine aufbauende und mehr contemplative Richtung des Gemüths aus; die aristotelische Philosophie hingegen beförderte eine negative, dialektische Verstandesrichtung, die sich in gewissen Erscheinungen der Trinitätslehre erkennen läßt.

Den Vermittlungspunkt für die Einwirkung des Platonismus auf die christliche Glaubenslehre bilden besonders die Apologeten und unter ihnen vornehmlich Justinus der Märtyrer*). Wir dürfen wohl den Angaben Justins folgen, in welchen er von seiner eigenen Lebensentwickelung berichtet, wie er, als Heide geboren und unbefriedigt durch die Volksreligion, die Wahrheit in den verschiedenen Philosophien gesucht habe, bis er zum Platonismus gekommen sei, der ihm das meiste Genügen gewährte. Indeß war er kein Mann von philosophischem Geiste, und es war vielmehr das religiöse, als das

---

*) Opp. in der Ausgabe der Apologeten von Prudentius Maranus. Par. 1742. F. J. C. Th. Otto. Jen. 1842. 1847 sq.

philosophische Interesse, was ihn dem Platonismus zuführte. Es geschieht ja auch sonst, daß, wenn der Glaube die Macht verloren hat, der Geist sich in die Philosophie zurückzieht. Eben weil er besonders von religiösem Triebe geleitet wurde, konnte er auch nicht bei dem Platonismus stehen bleiben. Ein so unsystematischer Geist wie er war, hatte er gewiß keine consequent ausgebildete platonische Denkweise gehabt, sondern fand sich angesprochen durch einzelne Ideen, die mit dem religiösen Element in näherer Verbindung standen; sie halfen seinen Uebergang zum Christenthum vermitteln. Er ist der Erste, welcher, die Philosophie der Hellenen milder und freier beurtheilend, in den bessern Erscheinungen derselben Anschließungspunkte für die christliche Offenbarung suchte. Wenn er in seinen Apologien dieß Mittel benutzt, um den Philosophen die Wahrheit des Christenthums nachzuweisen, so war dieß nicht berechnete Anbequemung, sondern es war ihm die natürliche Denkweise und aufrichtiges Bemühn, eine Vermittelung zwischen dem Christenthum und seinem frühern Standpunkte aufzusuchen. Besonders wichtig ist die Idee von dem *λόγος σπερματικός* als etwas dem absoluten *λόγος* in Christo Verwandtes, Spuren der Wahrheit in einer partiellen Offenbarung an die alte Welt, welche der Erscheinung des Christenthums voranging. Da diese Idee nicht so hervortritt in einem andern Werke des Justin, dem Dialog mit dem jüdischen Theologen Tryphon, so warf man die Vermuthung auf, daß dieß Werk unecht sei *), indeß ist dieß von Andern mit Recht widerlegt worden. Obgleich nämlich eine Verschiedenheit der Form zwischen diesen Schriften wahrzunehmen ist, so läßt sich doch die Einheit der zu Grunde liegenden Ideen wohl erkennen. Auch konnten bei einem Geist, wie Justin, verschiedenartige Elemente mit einander verbunden werden. Die Baursche Schule hat behauptet, daß sich in Justin ein ebionitisches Element finde; wir werden aber dieß nicht zugestehn können, vielmehr ist in ihm eine paulinische Denkweise unverkennbar, gegen welche einzelne Beimischungen jüdischen Geistes keinen Beweis abzugeben vermögen. Auf alle diese Gesichtspunkte ist Semisch in seiner Monographie **) gründlich eingegangen.

Justinus leitet über zu der alexandrinischen Schule ***), von

---

*) Wetstein (Prolog. in Nov. Test. herausgegeb. von Semler), Semler; Lange, Dogmengesch. I.

**) Justinus d. Märtyrer. Bresl. 1840—42. 2 B.

***) Besonders d. Schriften des Clemens, Origenes, Dionysius

welcher zuerst eine wissenschaftliche Theologie und Behandlung der Glaubenslehre ausging. Sie empfing ihre erste Entwickelung durch Pantänos*), von welchem uns keine Schriften übrig sind. Sein Schüler Clemens bildete sie weiter und durch Origenes empfing sie die höchste Ausbildung.

Diese alexandrinischen Kirchenlehrer zogen sich wegen ihres Studiums der hellenischen Philosophie die Gefahr zu, von den andern Parteien verketzert zu werden. Clemens bekämpft häufig „unwissende Schreier", welche, wie er sagt, die Philosophie fürchten, wie die Kinder die Larven**). Er sucht nun den Nutzen und die Nothwendigkeit ihres Studiums für den Kirchenlehrer nachzuweisen; schon um sie zu bekämpfen und ihre Nachtheile darzuthun, müsse er mit ihr bekannt sein. Aber die philosophische Bildung sei auch eine nothwendige Vorbildung, um die Glaubenswahrheiten in wissenschaftlicher Form entwickeln zu können. Was die Alten sagten vom Verhältniß der Dialektik zur Philosophie, daß sie ein Zaun für die Wahrheit***) sei, das wendet er auf das Verhältniß der so erworbenen Bildung zur christlichen Wahrheit an. Zwar könne diese dadurch an Gehalt nichts gewinnen, aber jene biete ein Mittel dar, um sie gegen die Sophisten zu vertheidigen. Während die Eiferer gegen die Philosophie sie von dem Einfluß der bösen Geister ableiteten, sagt Clemens: gesetzt auch, daß sie von diesen herrühre, so hätten sie doch, um die Menschen zu täuschen, den Schein der Wahrheit annehmen müssen†), und auch das Böse müsse überdieß der Vorsehung dienen. Indeß redet er hier nur vom Standpunkt der Gegner und weist die Ansicht zurück, indem er hinzusetzt, nach dieser Lehre würde der Satan gegen die Besseren der Hellenen

---

(Routh, Reliquiae sacrae III.). Nachrichten auch bei Eusebius, h. e. V. VI. VII. — J. G. Michaelis, de scholae alex. sic dictae catecheticae origine, progressu ac praecipuis doctoribus. Brem. 1745. H. E. F. Guericke, de schola quae Alexandriae floruit commentat. histor. theol. II. Hal. 1824. 25. C. F. G. Hasselbach, de schola quae Alexandriae flor. catechetica. Part. I. Stett. 1826. (Progr.) Matter histoire de l'école d'Alexandrie. Par. 1820. 40. 2 t. Neander, Kirchengesch. I. II. 908. Ritter, Gesch. der Philos. V, 421. Redepenning, Origenes Leb. u. Lehre. I.

*) Euseb. h. e. V, 10.

**) Strom. VI. pag. 655, ed. Colon. 1688.

***) l. l. I, pag. 319. φραγμὸς οἰκεῖος εἴρηται καὶ θριγκὸς εἶναι.

†) l. l. VI, pag. 647. I, pag. 310.

wohlwollender gewesen sein, als die göttliche Vorsehung*). Er selbst nimmt entweder die ältere alexandrinische Ansicht auf, daß die hellenischen Philosophen sich an die Offenbarung des alten Testamentes angeschlossen haben, oder er leitet die Spuren der Wahrheit bei ihnen von dem auch ihnen gemeinsamen gottverwandten Geiste ab. Dieß steht im Zusammenhang mit einer großartigen Idee der alexandrinischen Schule, welche verloren ging, um erst später wieder zu erscheinen, mit der Idee von einer göttlichen Menschenerziehung, welche nicht nur das Judenthum, sondern das gesammte Alterthum für das eine Ziel des Christenthums vorbereitete. So sagt er**), die Philosophie bereite der königlichen Lehre des Evangeliums den Weg, indem sie durch Zucht, sittliche Vorbildung und Anerkennung einer Vorsehung für die Aufnahme der Wahrheit empfänglich mache. Es erhelle also, daß den Juden das Gesetz, den Hellenen die Philosophie bis zur Erscheinung des Herrn gegeben worden. Von diesem Zeitpunkte an ergehe die allgemeine Berufung zu einem Eigenthumsvolke der Gerechtigkeit vermöge der Lehre vom Glauben, da der Eine Gott beider, der Hellenen und Barbaren, oder vielmehr des ganzen Menschengeschlechtes durch den Einen Herrn Alle zusammenführte***). Besonders merkwürdig sind die Worte, mit welchen er die Art bezeichnet, in der das Christenthum sich die hellenischen Bildungselemente aneignen solle, um sie zu veredlen. Er gebraucht das Bild von der Veredelung des wilden Oelstammes. Die fruchtbare Kraft des wilden Stammes werde durch das Einpfropfen des edlen Reises veredelt, während dieses wiederum von jenem die Kraft gewinne. So werde die hellenische Philosophie durch das Christenthum veredelt und theile diesem zugleich eine Kraft zur Extension mit†).

In dem Begriff, welchen die Alexandriner von der wahren *γνῶσις* und ihrem Verhältniß zur *πίστις* aufstellen, finden wir ins-

*) l. l. VI, pag. 693. C.

**) l. l. I, pag. 309.

***) l. l. VI, pag. 694. cf. VI, p. 636: *σαφῶς γὰρ, οἶμαι, ἐδήλωσεν τὸν ἕνα καὶ μόνον θεὸν, ὑπὸ μὲν Ἑλλήνων ἐθνικῶς, ὑπὸ δὲ Ἰουδαίων ἰουδαϊκῶς, καινῶς δὲ ὑφ' ἡμῶν καὶ πνευματικῶς γινωσκόμενον· πρὸς δὲ καὶ ὅτι ὁ αὐτὸς θεὸς ἀμφοῖν ταῖν διαθήκαιν χορηγὸς, ὁ καὶ τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας δωτὴρ τοῖς Ἕλλησιν, δι' ἧς ὁ παντοκράτωρ παρ' Ἕλλησι δοξάζεται, παρέστησεν.*

†) l. l. VI, pag. 672.

besondere bei Clemens zwei entgegengesetzte Elemente: einerseits herrscht die christliche Betrachtung, nach welcher der Begriff des Glaubens als des gemeinsamen Grundes des höhern Lebens für Alle vorausgesetzt wird; andrerseits mischt sich die platonische Ansicht von dem Verhältniß der *ἐπιστήμη* zur *δόξα* ein und erzeugt den Gegensatz einer esoterischen und exoterischen Lehre. Die Vermischung des christlichen und platonischen Elements gehört zu dem eigenthümlichen Wesen dieser Schule, wie denn in der Regel, wo eine neue Richtung sich bildet, verschiedene Elemente sich kreuzen. Gegen die Gnostiker entwickelt Clemens das gesunde Prinzip, aber im Gegensatz gegen den beschränkten, sinnlichen Standpunkt des Glaubens erhebt er die *γνῶσις* so weit über die *πίστις*, daß nicht mehr ein bloß formeller Unterschied, sondern wirklich zwei verschiedene Standpunkte des christlichen Lebens gesetzt werden, und ein Anstreifen an die Gnostiker stattfindet. Die richtige Fassung zeigt sich, wenn er erklärt, die wahre Gnosis sei auf den Glauben gegründet und unterscheide sich eben hiedurch von der falschen; der Glaube sei für das geistige Leben des *γνωστικός* so nothwendig, wie für das sinnliche Leben das Athmen*); oder wenn er sagt, es werde durch den Glauben dem Menschen ein neuer Sinn zum Verständniß des Göttlichen gegeben. Es spricht der Herr: siehe, ich mache alles neu; er giebt Augen, um das zu sehen, was kein Auge gesehen hat, Ohren, zu hören, was kein Ohr gehört hat, neue Augen, Ohren und Herzen. Der Jünger des Herrn wird mit diesen neuen Organen glauben und erkennen, auf geistige Weise reden und handeln. Er bezeichnet**) den Glauben als die Erkenntniß der zum Heil nothwendigen Dinge, die Gnosis als eine wissenschaftliche Entwicklung dessen, was man durch den Glauben empfangen habe***). Daher nennt er die *γνῶσις* einen wissenschaftlichen Glauben†). In einer andern Stelle vertheidigt er die Gnosis gegen die, welche nur den Glauben gelten lassen wollten und sagten, die Gnosis nütze nichts; es komme

---

*) l. l. II, pag. 373.

**) Strom. II, pag. 365.

***) l. l. VII, pag. 732. *Ἡ μὲν οὖν πίστις σύντομός ἐστιν, ὡς ἔπος εἰπεῖν, τῶν κατεπειγόντων γνῶσις, ἡ γνῶσις δὲ ἀπόδειξις τῶν διὰ πίστεως παρειλημμένων ἰσχυρὰ καὶ βέβαιος, διὰ τῆς κυριακῆς διδασκαλίας ἐποικοδομουμένη τῇ πίστει, εἰς τὸ ἀμετάπτωτον καὶ μετ᾽ ἐπιστήμης καταληπτὸν παραπέμπουσα.*

†) l. l. II, p. 381. D.

nur darauf an, das Heil zu erlangen, und dieß können wir nur durch den Glauben. Ihnen hält Clemens eine Parabel entgegen, worin Christus mit dem Weinstock verglichen wird: ob sie denn meinten, ohne Pflege der Rebe gleich von Anfang die Traube zu erhalten. Wie die Trauben nur durch die Arbeit des Winzers, der graben, schneiden und pflegen müsse, so könne auch nur durch wissenschaftliche Arbeit der Inhalt des Glaubens erlangt werden*). Die Gnosis entsteht also, indem man den Inhalt der πίστις entwickelt, mit wissenschaftlichem Bewußtsein die fremden Elemente sondert, den Glauben begründet und vertheidigt. Clemens gebraucht zuerst für das Verhältniß der πίστις zur γνῶσις die Stelle Jes. 7, 9, welche abweichend vom Hebräischen nach den LXX lautet: „wenn ihr nicht glaubet, könnet ihr nicht verstehn" **). Sie wurde weiterhin locus classicus und mit ihr der Gedanke geläufig, daß der intellectus von der fides ausgehn müsse.

Von solchen Stellen unterscheiden sich nun die andern, wo er unter Einwirkung des platonischen Intellectualismus redet, und wo es darauf hinaus kommt, daß das echte, geistige Christenthum allein auf dem Standpunkt des γνωστικός zu erkennen ist; da erscheint die πίστις nur als ein sinnlicher Auctoritätsglaube; der Mensch erhebt sich dabei nicht zu der wahren Liebe Gottes, sondern ist allein durch die sinnlichen Motive der Furcht und Hoffnung bestimmt ***). Leben in der göttlichen Wahrheit, uneigennützige Liebe zu Gott findet nur bei dem γνωστικός statt. Damit hängt denn auch ein zwiefacher Standpunkt der Schrifterklärung zusammen, eine buchstäbliche und eine allegorische Auslegungsweise. Clemens unterscheidet demnach den Standpunkt, welcher bei den historischen Thatsachen beharrt, von dem gnostischen, auf dem man sich zur höhern Idee erhebt; die Einen, welche Christum nur als Sohn Davids, die Andern, Wenigen, welche ihn als den Sohn Gottes erkennen †). Es ist eine Vermischung des religiösen und philosophischen Erkennens darin, indem in der heiligen Schrift Aufschlüsse für Speculationen gesucht werden, wofür sie nicht gegeben ist. Einige behaupteten, wie es scheint, gegen die alexandrinische Gnosis: das Unbegreifliche als unbegreiflich anzuerkennen, sei die mögliche Er-

*) l. l. I, pag. 291.
**) Ἐὰν μὴ πιστεύσητε, οὐδὲ μὴ συνῆτε.
***) l. l. VI, pag. 663. D.
†) l. l. VI, pag. 680.

kenntniß des Unbegreiflichen. Ihnen entgegnet Clemens, der Gnostiker begreife, was den Andern unbegreiflich sei; denn nichts sei dem Sohne Gottes unbegreiflich, daher auch nichts unlehrbar*). Er erkennt mithin in Bezug auf die Speculation keine Grenzen der Gnosis an.

Dieselben Prinzipien finden wir bei Origenes ausgebildet. Wie sich bei Clemens die πίστις zur γνῶσις verhält, so steht bei ihm der Χριστιανισμὸς σωματικός dem πνευματικός entgegen. Er geht von der Idee aus, daß die geistige Gemeinschaft mit Christo die Quelle alles göttlichen Lebens und Erkennens sei, die zeitliche Erscheinung Christi aber ein Abbild seiner ewigen göttlichen Wirksamkeit, die ἐπιδημία αἰσθητή ein Symbol der ἐπιδημία νοητή, und es kommt nun darauf an, aus der geistigen Gemeinschaft mit ihm auch in seiner Erscheinung ihn zu verstehn. Wie es nun auf dem Standpunkt des alten Testamentes verschiedene Stufen der religiösen Entwicklung gab, einen Ἰουδαϊσμὸς σωματικός, ein sinnliches Judenthum, wo der παιδαγωγός noch ein Bedürfniß war, und einen höhern Standpunkt derer, welche sich durch die geistige Offenbarung des λόγος in seiner ἐπιδημία νοητή zu der Erkenntniß des Christenthums erhoben hatten: so giebt es auch noch innerhalb des Christenthums den Unterschied derjenigen, welche, in der Vorbereitung befindlich, nur an dem historischen Christus festhalten, und derjenigen, welche sich über das historische Christenthum zum Geist desselben und zur geistigen Gemeinschaft mit dem Logos erheben. Diese haben den Logos selbst, jene nur den Mensch gewordenen; diese haben die Gnosis, jene ein Buchstabenchristenthum des Glaubens. Wenn Paulus sagt, daß er nichts wissen wolle, als Christum den Gekreuzigten, so ist dieß dem Origenes nicht etwas Charakteristisches für den höchsten christlichen Standpunkt, sondern er findet darin eine Herablassung zu dem Standpunkte der Menge**). Bei Christo dem Gekreuzigten stehn bleiben ist ihm also der untergeordnete Standpunkt, welchen die Gnosis überschreiten muß, um zur Idee zu gelangen. Sie giebt die Weisheit der Vollkommenen. Damit hängt auch bei ihm zusammen die buchstäbliche und die geistige Auslegungsweise der heiligen Schrift. Entsprechend seiner Auffassung von Christo, betrachtete er die historische Erzählung, das εὐαγγέλιον σαρκικόν, als Symbol eines Inbegriffs ewiger Wahrheiten, des εὐαγγέλιον πνευματικόν oder αἰώνιον, und die

*) l. l. VI, pag. 649.

**) Com. in Joan. I, §. 11.

höchste Auslegung besteht darin, jenes in dieses zu übertragen. Dabei begegnete es ihm, daß er nicht mit besonnener, wissenschaftlicher Auslegung in dem Buchstaben den Geist erforschte, sondern von philosophischen Voraussetzungen aus willkürlich den Geist in den Buchstaben hineinlegte. Genauer ist es ein dreifaches Element, welches er in der heiligen Schrift annimmt: der bloß äußerliche Buchstabe entspricht dem Leibe; darin stellt sich eine allgemeine sittliche Wahrheit dar, auch der *πίστις* verständlich und entsprechend der *ψυχή*; endlich die höhere speculative Wahrheit, analog dem *νοῦς* des Menschen. Gleich dem Philo suchte Origenes im Allgemeinen die historische Wahrheit des Buchstabens zu retten, aber auch er fand im alten und neuen Testament Manches, was er nicht glaubte buchstäblich deuten zu können; er erkannte die Differenzen in der evangelischen Geschichte und brachte dabei ähnliche Schwierigkeiten vor, wie in neuerer Zeit die Anhänger der mythischen Auffassung. Anstatt eine Einigung zu versuchen, kommt er zu demselben Schluß, wie die neuere Hyperkritik, daß das Historische zu leugnen sei; aber dieß hyperkritische Element in seiner dogmatischen Richtung beruht bei ihm darauf, daß er, wie Philo, nur auf das Göttliche sieht, während im Gegentheil die neuere Hyperkritik nur das Menschliche im Auge hat. Er erblickt in diesen Differenzen etwas vom göttlichen Geiste Gewolltes, welcher die fähigen Geister zu dem Bewußtsein leitete, daß die Erforschung der Idee, welche allein Realität hat, die Erkenntniß der göttlichen Wirksamkeit des *λόγος* in den symbolischen Darstellungen, das Höchste sei. Diese idealistischen Prinzipien hätten ihn dahin führen können, die Realität des Lebens Christi ganz zu leugnen; ihn hielt sein christlicher Geist davon ab, doch Andere konnten weiter gehn, er bemerkt selbst die Gefahr dieses Weges, und wir finden bei ihm Stellen, wo er sich stark dagegen verwahrt.

Nachdem wir die Richtung im Allgemeinen bezeichnet haben, betrachten wir noch die besondere Bildung der beiden sie repräsentirenden Männer, des Clemens und Origenes.

Clemens*) war Katechet und Presbyter der alexandrinischen Kirche. Unter seinen Schriften sind besonders seine Stromata, ein

*) S. Schriften: *λόγος προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας*, *παιδαγωγός* 3 Bb., *στρώματα* od. *στρωματεῖς* 8 Bb., *τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος*. — Fragmente aus den *ὑποτυπώσεις* (adumbrationes). — *ἐκ τῶν προφητικῶν ἐκλογαί*. Opp. ed. Par. 1641. f. Colon. 1688. f. Potter Oxon. 1715. 2 voll. fol. R. Klotz Lpz. 1831—34. 4 voll. 8. — Hofstede de Groot de Clemente Alexandr.

Werk vermischten Inhalts, wichtig theils durch seine eigenen Gedanken, theils durch die Anführungen aus alten Schriftstellern. Allerdings gehörte es bei der Abfassung dieses Werkes, in welchem er die alexandrinische Gnosis darstellen wollte, zu seiner Absicht, vieles nur andeutend zu berühren und ohne Durchführung hinzuwerfen, weil er im Verhältniß zu anderen kirchlichen Parteien Grund hatte, manche Ideen der alexandrinischen Gnosis nicht mit voller Bestimmtheit auszudrücken. Auch wollte er durch die Mannigfaltigkeit des Inhalts Menschen auf verschiedenen Standpunkten dem Christenthum zuführen. Wenn schon darum in dem Werk kein durchgeführtes System gegeben ist, so erklärt sich dieß doch nicht bloß hieraus, sondern hängt mit der ganzen Geistesweise des Clemens zusammen, welcher zwar geistvoll, aber nicht zu systematischer Entwickelung geeignet, viele bedeutsame Ideen ausstreute, mannigfache Anregungen und Keime tiefer Forschungen, aber auch viel Unbestimmtes und ein Durcheinander verschiedenartiger Elemente, welche sich weiterhin sondern mußten. Er war geeignet, den Anstoß für die Entwickelung der Schule zu geben, nicht aber ihr eigentlicher Gründer zu sein.

Dieß ist das Verdienst des Origenes*), des größten Kirchenlehrers des Orientes. Sein Vater, ein gelehrter Grammatiker, gab

---

Gron. 1826. 8. v. Cölln in der Encyclop. v. Ersch u. Gruber in Art. Clemens. Th. 18. S. 4. A. F. Daehne de gnosei Clementis Alex. Lips. 1831. 4. Kling Clem. Bedeutung für d. Entsteh. der christl. Theolog. Stud. u. Krit. 1841. 4. Ritter Gesch. der Philosoph. V, S. 421. Redepenning Origenes I, 70. H. Reuter Clement. Al. theologiae moralis capitum selectorum particulae. Ber. 1853. H. Lemmer Clementis Al. de λόγῳ doctrina. Lips. 1855.

*) Dogmatisch wichtige Schriften: seine Commentare (τόμοι), Homilien einiges im griechischen Text, andres in der Bearbeitung des Rufinus u. Hieronymus erhalten; περὶ ἀρχῶν, in Origenes de principiis ed. et annot. instrux. E. R. Redepenning. Lips. 1836. vgl. K. F. Schnitzer Origenes üb. d. Grundlehren der Glaubenswissenschaft. Wiederherstellungsversuch (aus der Ueberarbeitung des Rufin). Stuttg. 1835. contr. Celsum. libb. VIII. ed. Spencer Cantabr. 1658. 4. Uebers. v. Mosheim: Origenes 8 Bd. v. d. christl. Wahrheit geg. d. Weltweis. Celsus 1745. 4. περὶ εὐχῆς. εἰς μαρτύριον προτρεπτικὸς λόγος. Dogmatisch wichtige Stellen seiner Schriften in der Philocalia des Basilius v. Cäsarea u. Gregor v. Nazianz. — Die Commentare ed. D. Huetius. 2 t. f. Rothomag. 1668. Par. 679. Col. 1685. Gesammtausgaben: de la Rue Par. 1733—59. 4 t. fol. Lommatzsch 1831. sq. 25 t. 8. — Origeniana v. Huetius, vor sein. Ausgab. u. bei de la Rue t. IV. G. Thomasius Origenes, e. Beitr. zur Dogmengesch. Nürnb. 1837. Redepenning

ihm eine vielseitige litterarische Bildung und erregte in ihm den Eifer für das Studium der hellenischen Schriftwerke, gründete aber in ihm zugleich eine innige christliche Richtung. Diese beiden Elemente gingen anfänglich neben einander fort, ohne sich zu durchdringen. Er scheint von seinem Vater die gewöhnliche, kirchliche Richtung und eine einseitige, buchstäbliche Auffassung der Bibel empfangen zu haben. Auf einen solchen Standpunkt deutet er selbst hin, indem er sagt, daß er einst Christum dem Fleische und Buchstaben nach verstanden habe, jetzt aber ihn nicht mehr so erkenne*). Dieß soll doch wohl so viel heißen, als daß er einen zwiefachen Abschnitt in seiner theologischen Entwickelung mache und von einer buchstäblichen zu einer geistigen Auffassung gekommen sei. Noch in jener befangen, ließ er sich durch seinen ascetischen Eifer zu der Verirrung verleiten, die Worte Christi Matth. 19, 12 buchstäblich auf sich anzuwenden. Da er die Mängel des buchstäblichen Standpunkts erfahren hatte, erklärt es sich um so eher, wie er nachher in das Gegentheil umschlagen konnte; an die Stelle der sinnlichen Beschränktheit trat ein einseitiger Spiritualismus. Wichtig wäre es für das Verständniß seiner Entwickelung, wenn wir mehr von dem ersten Einfluß des Clemens auf ihn wüßten. In seiner Jünglingszeit konnte er diesen nicht wohl erfahren haben wegen des bezeichneten Standpunktes. Viel trug zu dem Umschwung die neoplatonische Philosophie bei, welche er in den Vorlesungen eines ausgezeichneten Lehrers, des Ammonius Sackas**), kennen lernte. Sie gab ihm eine neue, speculativ-dogmatische Richtung, vermöge welcher er die des Clemens fortsetzte und die eigenthümliche alexandrinische Gnosis systematisch entwickelte. Er suchte die verschiedensten Systeme orientalischer und occidentalischer Abkunft kennen zu lernen und in allen von seinem Standpunkte aus Wahres und Falsches zu sondern. Es gehört zu seiner Eigenthümlichkeit die große Freiheit und Mäßigung, mit welcher er auf andere Standpunkte eingeht, daher er auch mit den verschiedensten Geistern in Verkehr zu

---

Origenes, e. Darstellung seines Lebens u. snr Lehre. 2 Bd. 1841. 46. Ritter Gesch. d. Philos. B. V.

*) Com. in Matth. T. XV, §. 3.

**) S. Eusebius h. e. VI, 19. Ritter S. 467. bestreitet, daß Ammonius Sackas sein Lehrer gewesen sei. S. dageg. Redepenning Origenes I, 230. L. Krüger üb. d. Verhältniß des Origenes zu Am. Sackas, in Illgens Zeitschr. f. histor. Theol. 1843. 1.

kommen und sie von ihrem Standpunkte aus zu andrer Ueberzeugung zu bringen wußte. Auch er sondert γνῶσις und πίστις zu sehr, aber hochzuachten ist doch die Liebe, mit welcher er auf die πιστικοί eingeht, indem er die Nothwendigkeit verschiedener Entwicklungsstufen anerkennt. In einer merkwürdigen Stelle*) tadelt er den Hochmuth derer, welche die Kleinen in der Kirche verachten und nicht daran denken, daß Christus gesagt habe: solcher ist das Reich Gottes. Christus sei den Kindern ein Kind geworden. Im Christenthum stellt sich ihm hier ein Abbild Christi dar. Vorherrschend ist bei ihm überall das apologetische Interesse gegen philosophisch gebildete Heiden und Häretiker. Dieß Interesse an der Vertheidigung der christlichen Wahrheit scheint selbst da hindurch, wo er dem Platonismus zu viel eingeräumt hat. Er war bestimmt, eine neue Periode christlicher Entwicklung vorzubereiten, Gegensätze auszugleichen, und es gelang ihm nicht, diesen Prozeß in allen Punkten glücklich durchzuführen. Von wichtigen Folgen war für ihn der Streit mit seinem Bischof Demetrius, der ihn bewog, um 231 Alexandria zu verlassen und nach Cäsarea zu gehn. Zwar die äußerliche Veranlassung zu dem Streit war die hierarchische Eifersucht des Demetrius, aber es liegt ein tieferer Gegensatz zu Grunde, und die äußerlichen Anlässe wirkten nur dahin, das Verborgene zur Sprache zu bringen, der Gegensatz nämlich zwischen der gnostischen Geistesrichtung des Origenes und der antignostischen. Es ist zu bedauern, daß uns nur wenige specielle Nachrichten über den Vorgang geblieben sind. Den Anstoß zum Streit gab ein Werk des Origenes, περὶ ἀρχῶν (de principiis) betitelt, was entweder die Lehre von den Prinzipien des Christenthums, oder, was wahrscheinlicher ist, von den Prinzipien des Daseins, besagen soll. Dieß Werk, welches von seinem Freunde Ambrosius, einem ehemaligen Gnosti-

---

*) In Matth. XV, §. 7. 8. — Vgl. auch das schöne Fragment aus d. Br. an d. Firmilianus v. Cäsarea in Kappadocien, im Spicilegium Solesmense. ed. J. B. Pitra. Par. 1852. t. I, 268: Exeuntes Hebraei de terra Aegypti et arma bellica non habentes ac praeliorum certamina nescientes, terrore perculsi sunt, videntes armatos Aegyptios insequentes. Propterea dicit eis Moyses: vos tacebitis et Deus pugnabit pro vobis. Si nihil haec scriptura significare voluisset, dici poterat: vos pugnabitis, et Deus pugnabit pro vobis. Quid ergo ad timorem belli pertinebat, ut diceret: (et) vos tacebitis? Nisi quia in filiis Israel non habentibus usum bellicum designabantur fideles, qui in simplicis fidei soliditate firmati et disputandi scientiam non habentes, sed regulam fidei in corde servantes, taciturnitate superant adversarios, expugnare nitentes recti dogmatis veritatem. (J.)

ker, gegen seinen Willen bekannt gemacht sein soll, enthielt manche speculative Entwicklungen und Probleme, welche einen heftigen Gegensatz der andern Partei hervorriefen. Man beschuldigte ihn, dadurch die Glaubenslehre zu verfälschen, und excommunicirte ihn. Leider besitzen wir jenes Werk, aus dem man seine Theologie besonders zu erkennen vermöchte, mit Ausnahme einzelner griechischer Fragmente nur in der lateinischen und willkürlichen Uebersetzung des Presbyter Rufinus. Man kann nicht sicher voraussetzen, daß Origenes die hier vorgetragenen Meinungen auch späterhin sämmtlich beibehalten habe. Manche kühne Behauptung mag er nachher zurückgenommen haben, und die spätern Schriften sind daher mit diesem Buche zu vergleichen. Auch von diesen besitzen wir vieles nur in lateinischer Uebersetzung. Wichtig sind unter den griechischen das Buch contra Celsum und seine Commentare über die Evangelien des Johannes und Matthäus, bedeutender noch für die Dogmengeschichte, als für die Exegese. Denn vermöge seiner eigenthümlichen Ansicht von der Aufgabe der Schrifterklärung und von den verschiedenen Standpunkten derselben trug er auch in exegetischen Schriften seine Dogmen vor und suchte sie in der Schrift nachzuweisen, häufig, indem er sie hineinlegte. Seine Homilien sind deshalb keine ganz zuverlässige Quelle für seine eigenthümlichen Dogmen, weil nicht sicher ist, ob er dem Volke immer seine eigentlichen Meinungen vortrug oder sich nur dem exoterischen Standpunkt accommodirte.

In dem nach seinem Tode fortdauernden Kampfe zwischen seiner und der antignostisch-kirchlichen Richtung verfaßte der gelehrte Pamphilus, Presbyter zu Cäsarea in Palästina, welcher in der diokletianischen Verfolgung den Märtyrertod starb (309), eine Vertheidigung des Origenes, welche nach seinem Tode durch seinen Schüler Eusebius vollendet wurde, und wovon wir griechische Fragmente und das erste Buch in der lateinischen Uebersetzung des Rufinus besitzen*). Jener Gegensatz bezeichnet die Hauptrichtungen des dogmatischen Geistes, von denen die Entwickelung der Dogmen ausgehn mußte, und es war von den bedeutendsten Folgen, daß sie sich einander das Gegengewicht hielten. Denn der praktisch-christliche Geist schränkte die

*) Apolog. pro Origene libb. V., lib. VI. von Euseb. Griechische Fragmente Phot. cod. 109. lib. I. in der Rufinischen Uebers. bei Origen. opp. de la Rue t. IV, p. 17.

idealistische, speculative Willkür ein, und wiederum verbreitete sich von der origenistischen Schule aus eine wissenschaftliche Richtung allgemeiner und vergeistigte das sinnlich-rohe Element.

Specielle Dogmengeschichte.

A. Die Geschichte der einleitenden Dogmen.

Wenn wir uns nun zur Geschichte der einzelnen Dogmen wenden, so haben wir zuerst diejenigen Ideen zu behandeln, welche in die Einleitung zur Glaubenslehre gehören. Es fragt sich nach der höchsten Erkenntnißquelle des christlichen Glaubens, ob diese eine übernatürliche Offenbarung ist, oder die Vernunft, ob eine innere oder äußere, das christliche Bewußtsein, oder die heilige Schrift und Ueberlieferung, ob die schriftliche oder mündliche Ueberlieferung die höchste Quelle sei.

1. Von der schriftlichen und mündlichen Ueberlieferung als normativer Erkenntnißquelle.

Die Frage, ob in den ersten Jahrhunderten die mündliche Ueberlieferung oder die heilige Schrift die höchste Erkenntnißquelle des Glaubens gewesen sei, mußte besonders in der Reformation zur Sprache kommen. Dieß war die Veranlassung, daß der Erzbischof Usher von Armagh*) in Irland eine Sammlung von Stellen über den Gebrauch der heiligen Schrift veranstaltete. Später kam in der Entwicklung der deutschen Theologie der Gegenstand wieder zur Verhandlung, als Lessing**) die gewöhnliche protestantische Ansicht verwarf und dagegen behauptete, daß man in den ältesten Zeiten eine regula fidei als Erkenntnißquelle betrachtet habe. Dagegen schrieb Franz Walch in Göttingen sein Buch „über den Gebrauch der Schrift in den ersten drei Jahrhunderten" (1779). In neuerer Zeit regte F. Delbrück***) in Bonn die Untersuchung wieder an und rief durch seine Behauptungen zu Gunsten der Tradition die Entgegnungen von Nitzsch, Lücke und Sack her-

*) Historia dogmatica controversiae inter orthodoxos et pontificios de scripturis et sacris vernaculis. ed. Wharton. Lond. 1690. 4.

**) In s. Streitschriften gegen Götze. Werke B. 8.

***) Melanchthon, der Glaubenslehrer. Bonn 1823.

vor*). Endlich hat A. Daniel**) in einer Streitschrift sich wiederum der katholischen Ansicht von der Tradition günstig geäußert, worauf Jacobi***) eine Gegenschrift verfaßt hat †). In der Untersuchung dieser Frage ist man oft auf protestantischer, wie auf katholischer Seite befangen gewesen. Die Protestanten trugen ihren eigenen Standpunkt in die alte Zeit hinein, und die Katholiken berücksichtigten nicht, daß die Tradition in der apostolischen Zeit etwas anderes sein mußte, als später. Hier, wie häufig, ist daraus ein Irrthum entstanden, daß man den Standpunkt einer früheren Zeit unverändert unter neuen Entwicklungen und geänderten Verhältnissen beibehalten wollte. Versetzen wir uns in die ursprünglichen Verhältnisse, so war es der Beruf der Apostel, zuerst durch mündliche Verkündigung die Wahrheit fortzupflanzen. Die schriftliche Thätigkeit kam nur accessorisch hinzu, wo ihre mündliche Lehrthätigkeit sie veranlaßte. Auf alle Fälle aber muß gleiche Auctorität haben, was sie als Lehrer aussprechen, sei es schriftlich oder mündlich; auf beide Weisen stellen sie ihr Bewußtsein von der Wahrheit dar. So lange sie lebten und man in allen ungewissen Fällen sich an sie selber wenden konnte, hatte man ein Recht, ihre mündliche Ueberlieferung zur Hauptquelle der christlichen Erkenntniß zu machen. Es erhellt aber, daß das Verhältniß nicht mehr dasselbe war, wenn keiner der Apostel mehr lebte. Die mündliche Ueberlieferung war vielen Trübungen ausgesetzt, die Schriften der Apostel aber waren es minder und bildeten daher einen Ersatz für ihre mündliche Lehrthätigkeit. Aber bei dem Uebergang in die nachapostolische Zeit wurde man sich der großen Veränderung, welche das Verhältniß von Schrift und Ueberlieferung erlitten hatte, nicht bewußt und hielt sich gewohnter Weise vorzüglich an die mündliche Ueberlieferung. Die Schüler der Apostel erzählten, wie Irenäus von Po-

*) Ueber das Ansehen der h. Schrift im Verhältniß zur Glaubensregel in der protest. u. in d. alten Kirche. Drei Sendschreiben an Herrn Delbrück. Bonn 1827.

**) Theologische Controversen. 1846.

***) Die kirchl. Lehre von d. Tradition u. h. Schrift in ihrer Entwicklung. 1847.

†) Vgl. auch: W. L. Christmann üb. d. ursprüngl. Verhältniß von Tradition u. Schrift, Logos u. Kabbala. Tüb. 1825. K. W. Ch. Weinmann Darstellung u. unpartheiische Kritik der Streitfrage üb. d. Tradit. als Quelle religiös. Lehren u. Ueberzeugungen. 1825. D. Schenkel üb. d. ursprüngl. Verhältniß der Kirche zum Kanon. 1838. J. Kirchhofer Quellensammlung zur Geschichte des neutestamentl. Kanons bis auf Hieronymus. Zür. 1844.

lycarp berichtet*), am liebsten, was sie aus ihrem Munde gehört hatten, und begierig forschte man der mündlichen Ueberlieferung nach, wo man mit Jüngern der Apostel zusammenkam. Indeß zeigte sich bald, wie verfälscht sie war. Die innern Gegensätze übten ihren Einfluß auf dieselbe und eine unkritische Richtung nahm rohe und sinnliche Elemente in die Ueberlieferung auf. Davon haben wir ein Beispiel an Papias, einem frommen, aber beschränkten Manne. Wenn man nun diese Beschaffenheit der Tradition bemerkte und das Bedürfniß einer Ergänzung fühlte, mußte man die Wichtigkeit der schriftlichen Urkunden einsehn. Man sammelte die apostolischen Schriften und benutzte sie mit den alttestamentlichen als religiöse Urkunden. Es macht sich eine Verschiedenheit der Standpunkte bemerklich, je nachdem die christliche Erkenntniß aus der mündlichen Tradition, oder aus den schriftlichen Urkunden geschöpft ward. So beruft sich Justinus darauf, daß er die Erkenntniß des Christenthums aus den *ἀπομνημονεύματα* der Apostel geschöpft habe**).

Man berief sich aber auch auf das Zeugniß des lebendigen christlichen Bewußtseins ohne besondere Beziehung auf seine Quellen, bestimmt allein durch die innere Macht der evangelischen Wahrheit in dem Gemüthe. In dieser Hinsicht ist besonders merkwürdig eine Aeußerung des Ignatius von Antiochia***): „ich ermahne euch, nichts zu thun *κατ᾽ ἐριθείαν*, sondern mit christlicher Erkenntniß.“ Credner hat *ἐριθεία* Handwerksmäßigkeit übersetzt, jedoch schwerlich richtig; nach der Etymologie könnte das Wort zwar eine solche Bedeutung haben, aber in dieser Stelle würde sie gekünstelt sein. Besser paßt die Bedeutung: Streitsucht, Faktionssucht, so daß davor gewarnt wird, nichts auf eine streitsüchtige Weise zu thun. Es wird hier die

---

*) Euseb. h. e. V, 20.

**) z. B. Apol. I, 66. p. 97. vgl. Semisch d. apostolischen Denkwürdigkeiten Justins. 1848. Hilgenfeld Kritische Unters. üb. die Evangelien Justins, d. clement. Homilien u. Marcions. 1850.

***) ad Philadelph. c. 8: *Παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς μηδὲν κατ᾽ ἐριθείαν πράσσειν, ἀλλὰ κατὰ χριστομαθίαν. Ἐπεὶ ἤκουσά τινων λεγόντων, ὅτι ἐὰν μὴ ἐν τοῖς ἀρχαίοις* (alia lectio: *ἀρχείοις*) *εὕρω, ἐν τῷ εὐαγγελίῳ οὐ πιστεύω· καὶ λέγοντός μου αὐτοῖς, ὅτι γέγραπται, ἀπεκρίθησάν μοι, ὅτι πρόκειται. Ἐμοὶ δὲ ἀρχαῖά* (alia lectio: *ἀρχεῖά*) *ἐστιν Ἰησοῦς Χριστὸς, τὰ ἄθικτα ἀρχαῖα* (alia lectio: *ἀρχεῖα*) *ὁ σταυρὸς αὐτοῦ καὶ ὁ θάνατος, καὶ ἡ ἀνάστασις αὐτοῦ, καὶ ἡ πίστις ἡ δι᾽ αὐτοῦ· ἐν οἷς θέλω ἐν τῇ προσευχῇ ὑμῶν δικαιωθῆναι.*

ἐριθεία der judaistischen Partei bestritten. „Da ich Einige sagen gehört habe," fährt der Verfasser fort, „wenn ich es nicht ἐν τοῖς ἀρχαίοις finde, so glaube ich nicht an das Evangelium." — Hier findet sich eine Lesart ἀρχείοις, welche besagen würde: wenn ich es nicht in den Archiven der Kirche finde, was denn so gedeutet ist, als ob eine bestimmte Evangelienschrift für echt gehalten werden solle und für die Frage nach der Echtheit der Evangelien von Wichtigkeit wäre. Ihr beruft euch umsonst, würden die Gegner sagen, auf eure Evangelien; wenn wir solche Schriften nicht in den Archiven der Kirche finden, glauben wir nicht daran. Allein von Archiven konnte damals wohl nicht die Rede sein; dieß klingt gar zu modern. Ferner bezeichnet εὐαγγέλιον gewöhnlich den Inhalt der evangelischen Lehre und nicht eine einzige Schrift. Es ist also die Lesart ἀρχαίοις aufrecht zu erhalten. Dieß könnte gedeutet werden: „wenn ich es nicht in den alten oder in den ursprünglichen Exemplaren der evangelischen Schriften finde", wobei der Gegensatz gegen spätere Zusätze gedacht würde, aber auch dieß wäre sehr unklar ausgedrückt. Am passendsten nimmt man es als Bezeichnung des alten Testamentes, dessen Autorität allein die Judaisten gelten lassen wollten. Diese Gegner sagten mithin: „wenn ichs nicht in dem alten Testamente finde, so glaube ich nicht an das, was als Evangelium ausgegeben wird." „Und wenn ich mich", setzt der Verfasser hinzu, „darauf berufe, daß es geschrieben stehe (nämlich im alten Testament), so antworten sie, ὅτι πρόκειται." Credner versteht dieß Wort: es liegt offen da, es hat seine Richtigkeit; aber es ist nach dem Zusammenhang nicht wahrscheinlich, daß der Verfasser sagen wolle, die judaistischen Gegner hätten sich so leicht überwunden gegeben. Hug in seiner Einleitung ins neue Testament deutet den Ausdruck: es geht vorher, es verdient einen Vorzug, nämlich das alte Testament vor eurem Evangelium. Dieß würde gelten, wenn im Vorhergehenden die Rede gewesen wäre von einem Geschriebensein in den neutestamentlichen Urkunden. Bei der Schwierigkeit, den richtigen Ausweg zu finden, haben Einige angenommen, daß eine Negation vor dem Verbum ausgefallen sei: es liegt nicht vor, es ist nicht klar; aber dieß ist gewagt, zumal durch die Auslassung der Negation die Stelle schwieriger wird. Eher könnte man an dem Worte selbst die Verbesserung vornehmen, etwa πρόςκειται oder παράκειται: es liegt bei, ist dabei eingeschoben, gehört nicht zum Text; wie wir ja wissen, daß die Judaisten bei manchen Stellen der LXX. diese Antwort bereit

hatten. Darauf erwidert nun der Verfasser: „mir aber ist das Alte Jesus Christus, das unverletzliche Alte sein Kreuz und Tod und seine Auferstehung und der durch ihn vermittelte Glaube, wodurch ich gerechtfertigt werden will". Anstatt also sich auf das alte Testament einzulassen, sagt er: mir kommt alles auf das christliche Bewußtsein an.

Es bildete sich ein Bekenntniß der christlichen Grundwahrheiten, worin Jeder bei der Taufe unterrichtet ward und welche man als die übereinstimmende Lehre aller Kirchen, als das Band aller christlichen Gemeinden betrachtete. Es hieß *κανὼν τῆς ἐκκλησίας*, *κανὼν τῆς πίστεως*, *παράδοσις ἀποστολική*, regula fidei. Man betrachtete es als ein selbständiges, in sich vollgültiges Zeugniß, als überliefert von den Aposteln her, und berief sich dafür auf die allgemeine Uebereinstimmung. Insbesondere, wenn man mit gnostischen Häretikern kämpfte, welche die echten Urkunden des neuen Testaments oft mit willkürlicher Kritik verwarfen und neue statt ihrer vorbrachten, sich auch auf ihre geheime Ueberlieferung beriefen, so stellte man ihnen dieses als gemeinsames Bekenntniß aller Kirchen und Gemeinden gegenüber. Wie nun aber die Richtung zum Aeußerlichen bald das Uebergewicht erhielt, so berief man sich auf die Ueberlieferung in den von den Aposteln selbst gestifteten Kirchen, in den sedes apostolicae, von denen die andern Gemeinden ihre Lehre abgeleitet hatten. Man überschätzte ihre Zuverlässigkeit, indem man übersah, wie leicht Verfälschungen ihrer Ueberlieferung entstehen konnten. So bildeten sich zwei Erkenntnißquellen für die Lehre, die Tradition der Kirche und die schriftlichen Urkunden, welche anfänglich neben einander bestanden, ohne daß man ihr Verhältniß näher bestimmte. Erst allmälig, und zwar von der Praxis aus, bildeten sich bestimmte Grundsätze über dasselbe aus.

Wir betrachten zuerst die Ansicht des Irenäus, des Repräsentanten der kleinasiatischen Richtung. Er sagt von der heiligen Schrift: das, woran der Verstand sich täglich üben und was er dadurch leicht erkennen könne, sei das, was unzweideutig, wörtlich und klar in der heiligen Schrift uns vor Augen liege*). Die Irrthümer

---

*) Adv. haer. II, c. 27: *Ὁ ὑγιὴς νοῦς καὶ ἀκίνδυνος καὶ εὐλαβὴς καὶ φιλαλήθης, ὅσα ἐν τῇ τῶν ἀνθρώπων ἐξουσίᾳ δέδωκεν ὁ θεὸς καὶ ὑποτέταχε τῇ ἡμετέρᾳ γνώσει, ταῦτα προθύμως ἐκμελετήσει, καὶ ἐν αὐτοῖς προκόψει, διὰ τῆς καθημερινῆς ἀσκήσεως ῥᾳδίαν τὴν μάθησιν ἑαυτῷ ποιού-*

der Gnostiker leitet er nicht bloß davon ab, daß sie der heiligen Schrift ferne stehn, sondern auch aus der falschen Auslegung derselben*), indem sie nämlich die dunkeln, bildlichen Stellen herausnähmen und danach willkürlich das Klare deuteten, während vielmehr der hermeneutische Kanon festzuhalten sei, daß man die dunkeln Stellen der heiligen Schrift nach den klaren verstehn müsse. Es erhellt hieraus, daß nach der Lehre des Irenäus die heilige Schrift aus sich selbst erklärt werden soll durch Vergleichung ihrer Stellen unter einander, und daß er sie für die vollständige und normale Erkenntnißquelle der christlichen Lehre hält**). Mit dieser Voraussetzung bekämpft er auch nachdrücklich das Prinzip der Gnostiker von einer Akkommodationslehre, welches sie anwandten, um die Berufung ihrer Gegner auf die heilige Schrift zu nichte zu machen. Wenn sie nämlich behaupteten, daß man aus der heiligen Schrift die Lehre Christi und der Apostel nicht vollständig zu erkennen vermöge, weil sie sich zu den verschiedenen Standpunkten herabgelassen hätten, und es sich also frage, welches ihre eigentliche Meinung sei; so erwidert Irenäus: auf diese Weise zu handeln wäre die Weise solcher gewesen, die die Unwissenheit der Menschen vermehren wollten. Die Apostel aber, welche gesandt seien, den Irrenden zurecht zu helfen, die Blinden sehend zu machen und die Kranken zu heilen, haben nicht nach der gegenwärtigen Meinung der Menschen, sondern nach dem Standpunkt der Wahrheit mit ihnen geredet***). Da aber besonders bei dem damaligen Zustande der Gemeinden nicht alle Christen die nothwendige Verstandesbildung hatten, um die heilige Schrift auf die rechte Weise zu lesen, und daher durch die Citationen der Gnostiker irre geleitet werden konnten, so gab Irenäus den Laien den Rath, daß sie sich an die Glaubensregel, die sie bei der Taufe empfangen hätten, halten sollten; dann würden sie erkennen, daß, wenngleich die Gnostiker Worte der Bibel anführten, sie doch einen falschen Sinn hineinlegten. Aber unter der Glaubensregel verstand Irenäus nicht etwas unabhängig durch die Tradition Gegebenes; er sagt: wenn Einer gleich den Homerocentonen durch willkürliche Zusammenstellung von mancherlei homerischen Worten etwas ganz Neues zu Stande

---

μενος. Ἔστι δὲ ταῦτα τά τε ὑπ' ὄψιν πίπτοντα τὴν ἡμετέραν καὶ ὅσα φανερῶς καὶ ἀναμφιβόλως αὐτολεξεὶ ἐν ταῖς θείαις γραφαῖς λέλεκται.

*) I, 8, 1.

**) II, 27.

***) l. l. III, c. 5.

bringt, könnte er damit doch nur solche täuschen, welche mit dem Inhalt des Homer unbekannt wären; so würden die Gnostiker Keinen verführen, ihre Zusammensetzungen aus der heiligen Schrift für biblisch zu halten, welcher den κανὼν τῆς ἐκκλησίας kenne. Im Sinne des Irenäus verhält sich also dieser als die ὑπόθεσις βιβλική ebenso zur heiligen Schrift, wie die ὑπόθεσις ὁμηρική zum Inhalt des Homer. Er versteht demnach darunter nichts Anderes, als den wesentlichen Inhalt der heiligen Schrift*). Wenn nun aber die Gnostiker mit Berufung auf I. Cor. 2, 6. sich auf eine von den Aposteln überlieferte esoterische Lehre, die nur Wenigen mitgetheilt sei, stützten, so hielt er ihnen die öffentliche und allgemeine Ueberlieferung der Kirche entgegen. Wenn die Apostel, sagt er, verborgene Mysterien gewußt hätten, welche sie ausnahmsweise und insgeheim den Vollkommnen mittheilen wollten, so hätten sie sie denen am ehesten mitgetheilt, welchen sie die Gemeinden selbst anvertrauten**). Er nimmt eine ununterbrochene Tradition an, welche von den Aposteln her unter den Bischöfen der Gemeinden sich fortpflanze und welche durch die Uebereinstimmung aller Gemeinden bestätigt werde***). Obgleich er nun überzeugt war, daß man aus der heiligen Schrift die Heilslehre vollständig erkennen könne, so betrachtete er doch dieselbe nicht als etwas, was nothwendig an die Schrift gebunden, sondern behauptet, daß sie durch sich selbst klar sei, und, einmal in das Gemüth aufgenommen, sich durch die Kraft des heiligen Geistes fortpflanzen müsse. Die philosophische Lehre setze eine litterarische Bildung voraus, die christliche dagegen habe sich unter Leuten von niederm Stande und bei rohen Völkern, die keine Bibel lesen können, erhalten. Ohne Papier und Dinte haben sie die Heilslehre durch den heiligen Geist in ihrem Herzen und bezeugen den Glauben durch ihr Leben†). Er wirft die Frage auf: wenn die Apostel keine Schriften hinterlassen hätten, müßten wir uns dann nicht halten an die Ueberlieferung der ecclesiae apostolicae?

---

*) II, 9, 4. 5.

**) l. l. III, 2; 3, 1.

***) l. c. 9, 5. c. 10.

†) l. l. III, 4, 2: Cui ordinationi assentiunt multae gentes barbarorum — eorum, qui in Christum credunt, sine charta et atramento scriptam habentes per spiritum in cordibus suis salutem et veterem traditionem diligenter custodientes, sqq.

und wenn nun ein Streit entstünde über eine modica quaestio, würden wir uns nicht an die Vorsteher der ältesten Gemeinden wenden, um Gewißheit zu erhalten?*) Es erhellt, daß sich dieß im Sinne des Irenäus nicht auf die Grundlehren des Glaubens beziehen kann; denn darüber konnte nach ihm kein Streit entstehn; er kann nur Streitigkeiten über Verhältnisse des Kultus und Aehnliches meinen. Wir müssen erkennen, daß man damals Uebereinstimmung liebte nicht nur in dogmatischen, sondern auch in rituellen Dingen. Merkwürdig aber ist, wie Irenäus gegen sich selber zeugen mußte. In dem Streit nämlich über die Osterfeier zwischen der römischen und der kleinasiatischen Kirche berief man sich in jener auf den Besitz der wahren Tradition, und der Bischof Victor kündigte den Kleinasiaten die Kirchengemeinschaft auf. Da trat Irenäus mit einem Protest gegen diese Anmaßung auf und zeigte, daß unwichtigere Differenzen in den Ueberlieferungen stattfinden dürften. Ungenauigkeiten seien durch die Observanz herrschend und haben, von Einfalt und Unwissenheit ausgehend, eine Macht erlangt**). Dasselbe ließ sich gegen die Tradition überhaupt sagen.

Tertullian wollte im Kampf mit den Gnostikern die Theorie von einem unabhängigen, sich durch sich selber haltenden Beweisgrunde aufstellen. Er versuchte es in einem Buche, welches für die Lehre von der Tradition auf dem katholischen Standpunkte epochemachend ist, de praescriptione adversus haereticos. Praescriptio bezeichnet ein allgemeines, formales Argument, wodurch man die Incompetenz eines andern nachweist, zum Beispiel Abweis einer Klage wegen Verjährung. In ähnlicher Weise wollte Tertullian ein Argument finden, um allen Häretikern von vornherein das Recht abzusprechen, mit einer neuen

---

*) l. l. §. 1: Quid enim? Et si de aliqua modica quaestione disceptatio esset, nonne oporteret in antiquissimas recurrere ecclesias, in quibus apostoli conversati sunt, et ab eis de praesenti quaestione sumere, quod certum et re liquidum est? Quid autem? si neque apostoli quidem scripturas reliquissent nobis, nonne oportebat ordinem sequi traditionis, quam tradiderunt iis, quibus committebant ecclesias?

**) Euseb. h. e. V, 24. 4: *τοιαύτη μὲν ποικιλία τῶν ἐπιτηρούντων οὐ νῦν ἐφ' ἡμῶν γεγονυῖαν, ἀλλὰ καὶ πολὺ πρότερον ἐπὶ τῶν πρὸ ἡμῶν, τῶν παρὰ τὸ ἀκριβὲς ὡς εἰκὸς κρατούντων, τὴν καθ' ἁπλότητα καὶ ἰδιωτισμὸν συνήθειαν εἰς τὸ μετέπειτα πεποιηκότων· καὶ οὐδὲν ἔλαττον πάντες οὗτοι εἰρήνευσάν τε καὶ εἰρηνεύομεν πρὸς ἀλλήλους· καὶ ἡ διαφωνία τῆς νηστείας τὴν ὁμόνοιαν τῆς πίστεως συνίστησι.*

Lehre gegen die Kirche aufzutreten*). Denn bei der Willkür, mit welcher die Gnostiker die heilige Schrift behandeln, sei durch Disputationen mit ihnen nichts auszurichten. Sie seien aber auch incompetent zu einem solchen Streit; denn die sedes apostolicae seien die ecclesiae matrices,**) von denen sich die apostolische Lehre zu allen andern Gemeinden fortgepflanzt habe. Mithin bilden die einzelnen Gemeinden eine ecclesia apostolica, und es muß die äußerliche Gemeinschaft mit dieser apostolischen Kirche ein Merkmal sein von dem Besitz der wahren und ursprünglichen apostolischen Lehre. Der Kanon für die Auslegung ist die bei der Taufe mitgetheilte regula fidei. Sie hat sich mit der apostolischen Lehre in der Kirche fortgepflanzt und mit ihr die natürliche Auslegung der heiligen Schrift. Wer die Lehre verfälscht, muß auch die Schrift verfälschen. In der That war der Vorwurf, daß die Häretiker eine falsche Exegese hätten, in den meisten Fällen wohl begründet. In den sedibus apostolicis, sagt Tertullian, läßt sich die Reihe der Bischöfe, welche dieselbe Lehre vorgetragen haben, bis auf die Apostel zurückführen, hingegen die Häretiker sind später aufgetreten und haben die vorgefundene Wahrheit verfälscht. Wenn nun die Gnostiker sagten, die Verfälschung der Lehre sei daher entstanden, daß man die Apostel überall mißverstanden habe, so erwiderte er: wie sollte der heilige Geist sein Amt so sehr vernachlässigt haben, daß er die Gemeinden die Lehre mißverstehen ließ, welche er selbst durch die Apostel verkündete, und wie sollte aus dem Irrthum eine Uebereinstimmung hervorgehen können?***) So stellt er die Präscription des Alterthums und der Wahrheit in Gegensatz zu der Neuerung und willkürlichen Losreißung von der Gemeinde. Tertullian meint zwar, daß die Auslegung der heiligen Schrift hinreiche zur Widerlegung der Irrthümer, aber doch ist es ihm wichtig, den Häretikern eine Auctorität entgegenzuhalten. So ergiebt sich ihm die Tradition als die Norm für die Schriftauslegung, mit welcher niemand im Widerspruch stehen dürfe. — Er beruft sich auch auf die Tradition, um Dinge zu beweisen, wofür die heilige Schrift keinen Beweis liefert†). Aber es sind hier doch nur rituelle Gegenstände, um die es sich han-

*) praescriptio vetustatis contra novitatem.

**) praescript. 15 sq.

***) ibid. c. 27. 28.

†) corona militis c. 2—4.

delt. Merkwürdig ist der Gegensatz, welchen er hier bekämpft. Es scheinen Laien gewesen zu sein, welche behaupteten, auch wo die Tradition für eine Sache Zeugniß gebe, müsse doch das der heiligen Schrift hinzukommen.

Als Tertullian Montanist geworden war, ergab sich für ihn noch eine andere Erkenntnißquelle der christlichen Wahrheit, nämlich die neuen Offenbarungen durch Montanus und die übrigen vorgeblichen Propheten. Sie galten als göttliche Offenbarungen, welche die Erkenntniß vollenden sollten. Es erhellt, wie der Montanismus in seiner bisherigen Ansicht eine Anschließung fand, in der Richtung seines Geistes nämlich, Sicherheit in einer von außenher gegebenen Auctorität zu suchen. Er nimmt an, daß die Häretiker zwar aus der Schrift allein widerlegt werden könnten; aber die Häresie, obgleich durch etwas Fremdes erzeugt, fand doch einzelne Anschließungspunkte in Stellen der Schrift, welche sie aus dem Zusammenhang riß, wenngleich andre Stellen der Schrift zur Widerlegung dienen konnten. Da nun aber die Häresie immer weiter um sich griff, so mußte, damit nicht alles schwankend gemacht würde, die neue Offenbarung durch den Paraklet erfolgen. Auch der Montanismus schließt sich der in der Tradition gegebenen unwandelbaren Grundlage des Glaubens an, aber er bringt ein neues Merkmal dazu. Er will nämlich eine fortschreitende Entwicklung und bekämpft das starre Festhalten des einmal Gegebenen. Das Reich des Satans stehe nicht still, wie solle das Reich Gottes stille stehen? Der Montanismus nimmt verschiedene Stufen in der Entwicklung des christlichen Bewußtseins an, bis es die Reife des Mannesalters erreicht habe. Im Anfang der Bekehrung der Heiden habe sich das Christenthum zur Schwäche der Menschheit herablassen müssen. Dem weiter geförderten Standpunkt aber entsprechen die neuen Offenbarungen des Paraklet. Die Verheißung des Geistes für die Apostel im johanneischen Evangelium bezogen die Montanisten auf sie. Auf diesem Standpunkt befindlich, stützt also Tertullian sich auf die Tradition, so lange sie nicht in Streit kommt mit den neuen angeblichen Offenbarungen. So sagt er in der früher besprochenen Stelle denen gegenüber, welche durchaus die Auctorität der heiligen Schrift verlangten, daß sie doch selber in manchen Fällen das annehmen, was nur in der Tradition gegeben sei. Er findet den innern Grund der Tradition in der Idee (ratio), aber es gehe die Auctorität voran in der Observanz, damit man nachher

der ratio sich bewußt werde*). Hingegen bestreitet er die Tradition, wenn man die ursprüngliche Ueberlieferung gegen den Montanismus geltend machte. In diesem Sinne sagt er**): Dieß verlange die Wahrheit, gegen welche keine Präscription gelte, keine Länge der Zeit, kein Ansehen der Person; denn die Gewohnheit gehe oft von Unwissenheit oder Einfalt aus, und erhalte so eine Macht durch die Zeitdauer; Christus aber nannte sich die Wahrheit, nicht die Gewohnheit. Er spricht hier das Gegentheil aus von dem in den Präscriptionen Gesagten.

Auf Cyprian hatte Tertullian in dieser Hinsicht starken Einfluß. In dem Streite über die Taufe der Häretiker bekämpft er auch gegenüber dem römischen Bischof Stephanus das Geltendmachen der Gewohnheit***). Die Gewohnheit ohne Wahrheit, sagt er, ist das Alter des Irrthums. Ferner in demselben Streit: umsonst halten uns manche, welche durch die Gründe überwunden werden, die Gewohnheit entgegen, als ob diese mehr sei als die Wahrheit, oder man in geistlichen Dingen nicht dem folgen müßte, was Besseres vom heiligen Geiste geoffenbart ist.†)

Die alexandrinischen Theologen††) schlossen sich auch der Grundlage der kirchlichen Ueberlieferung an; die Verbindung ihrer Gnosis damit unterschied diese als *γνῶσις ἐκκλησιαστική* von der häretischen. Clemens erkennt einen *κανὼν τῆς ἐκκλησίας* an, der von der apostolischen Tradition abgeleitet wird†††). Er setzt einen göttlichen Grund des Christenthums in der Tradition der Willkür der menschlichen Lehren entgegen. Er macht gegen die mit einander strei-

*) cor. mil. c. 4.

**) de virginib. veland. c. 1: hoc exigere veritatem, cui nemo praescribere potest, non spatium temporum, non patrocinia personarum, non privilegium regionum. Ex his enim fere consuetudo initium ab aliqua ignorantia vel simplicitate sortita, in usum per successionem corroboratur et ita adversus veritatem vindicatur. Sed dominus noster Christus veritatem se, non consuetudinem cognominavit. Si semper Christus, et prior omnibus; aeque veritas sempiterna et antiqua res.

***) ep. 74, c. 9. Baluz.: nec consuetudo, quae apud quosdam obrepserat, impedire debet, quominus veritas praevaleat et vincat. Nam consuetudo sine veritate vetustas erroris est.

†) ep. ad Jubaian. 73, 13. Baluz.

††) S. das Sendschreiben von Nitzsch in den drei Sendschreiben an Delbrück.

†††) strom. VII, p. 762.

tenden gnostischen Systeme die Uebereinstimmung in der katholischen Kirche, gegen die Neuheit das Alterthum geltend. Auch Origenes betrachtet die in der Ueberlieferung gegebene Glaubensregel als die Grenze der Spekulation, welche damit nicht im Widerspruch sein dürfe*). Allein dem frei forschenden, wissenschaftlicheren Geist der Alexandriner war es fern, die Auslegung der heiligen Schrift durch eine solche äußerliche Norm zu beschränken und die Gegner, wie Tertullian, durch die Autorität der Tradition schlagen zu wollen. Vielmehr fordert Clemens die Widersacher auf, selbst zu forschen, um sich zu überzeugen. Darum setzt er dem Einwurf der Hellenen, daß es unter den Christen so viele Secten gebe, entgegen, daß ein jeder in der heiligen Schrift die Wahrheit finden und lernen könne, wie die Häresien in Irrthum gerathen, wie dagegen allein in der Wahrheit und der ursprünglichen Kirche die genaueste Erkenntniß sei**). Er setzt die heilige Schrift als das höchste Kriterium der Wahrheit und fügt hinzu: „wir erwarten kein Zeugniß von Menschen, sondern führen den Beweis für die Behauptung durch das Wort des Herrn, welches die glaubwürdigste, ja die einzige Beweisführung ist" ***). Dem Verhältniß eines Glaubens, der von der Ueberlieferung allein ausgeht, und eines Glaubens, welcher aus der heiligen Schrift sich entwickelt, entspricht bei Clemens das Verhältniß der *πίστις* und *γνῶσις*. Indem jemand zuerst zum Glauben gelangt, wird ihm durch die Tradition die Erkenntniß der wesentlichen christlichen Lehren mitgetheilt. Von da aus kommt er selber zur Schriftforschung, und lernt die Lehre im Zusammenhang erkennen und aus der Schrift beweisen. Der Gnostiker, sagt er, sei ergraut im Studium der heiligen Schrift†). Wenn man dem Clemens einwendet, daß doch die *γνωστικοί* nicht alles Vorgetragene wörtlich aus der Schrift entnehmen, so erwidert er, daß sie

*) de princip. I, prooem. c. 2: illa sola credenda est veritas, quae in nullo ab ecclesiastica et apostolica discordat traditione.

**) strom. VII, p. 755.

***) l. l. p. 757: *ἀμέλει πρὸς τὴν τῶν πραγμάτων εὕρεσιν, αὐτῇ χρώμεθα κριτηρίῳ·* cet.

†) l. l. p. 762 sq.: *ἆρα ἡμῖν μόνος ἐν αὐταῖς καταγηράσας ταῖς γραφαῖς, τὴν ἀποστολικὴν καὶ ἐκκλησιαστικὴν σώζων ὀρθοτομίαν τῶν δογμάτων, κατὰ τὸ εὐαγγέλιον ὀρθότατα βιοῖ, τὰς ἀποδείξεις, ὡς ἂν ἐπιζητήσῃ, ἀνευρίσκειν ἀναπεμπόμενος ὑπὸ τοῦ κυρίου, ὑπό τε νόμου καὶ προφητῶν.*

darin athmen, daraus leben und, die Anläſſe von ihr empfangend, den Sinn, wenn auch nicht den wörtlichen Ausdruck daher entnehmen *).

Wie aber die Platoniker und Gnoſtiker eine exoteriſche und esoteriſche Ueberlieferung unterſchieden, ſo ließen auch die Alexandriner, gemäß der analogen Unterſcheidung der Standpunkte des *πιστικός* und *γνωστικός*, ſich verleiten, eine gnoſtiſche, nur den Empfänglichen zu Theil werdende Ueberlieferung anzunehmen. Es leitete ſie dabei das natürliche Intereſſe, einen geſchichtlichen Zuſammenhang der Wahrheit und das Alterthum derſelben darzuthun. Dabei herrſchte die Vorſtellung, daß die höchſten Dinge nicht durch die Schrift, ſondern nur durch mündliche Mittheilung fortgepflanzt werden dürfen. Von einer ſolchen ungeſchriebenen gnoſtiſchen Tradition, welche auch der Apoſtel Paulus nicht brieflich, ſondern in perſönlicher Gegenwart habe mittheilen wollen, handelt Clemens **); und Origenes ſagt: „gewiſſe Dinge, welche wir durch viele Prüfung und Forſchung zu erkennen meinen, ſei es durch Gnade Gottes oder kraft unſers Geiſtes, wagen wir nicht den Buchſtaben anzuvertrauen ***). Man ſchloß alſo auch, Chriſtus habe die höchſten Wahrheiten nicht allen Apoſteln, ſondern nur dem Petrus, Johannes, Jacobus und Paulus offenbart, welche ſie dann weiter verbreitet hätten †). Gegen die Behauptung einer geheimen Lehre und Ueberlieferung regte ſich merkwürdiger Weiſe die Reaktion des chriſtlichen Bewußtſeins, indem Clemens Gegner fand, welche mit Berufung auf Matth. 10, 26 behaupteten, daß es im Chriſtenthum nichts Geheimes geben dürfe. Clemens erwidert ihnen: allerdings ſolle die Wahrheit offenbar werden, aber nach dem Grade der Empfänglichkeit ††).

2. Das Verhältniß der Vernunft zur Offenbarung.

Der Skepticismus, welcher lange Zeit geherrſcht, welcher gegen die Auctorität der Ueberlieferung ſich aufgelehnt und endlich die heidniſchen Volksreligionen geſtürzt hatte, war zur zügelloſen Zweifelſucht geworden, rief aber auch das Verlangen nach einem Glauben um ſo

---

*) l. l. p. 700.

**) strom. V, p. 578.

***) Matth. tom. 14. §. 12.

†) Euseb. h. e. II, 1. aus lib. VI der Hypotypoſen des Clemens; cfr. strom. I, p. 275; VI, p. 645.

††) strom. I, p. 275.

mehr wieder hervor. Indem man der Unzulänglichkeit der Vernunft inne ward, entstand das Bedürfniß nach einer neuen Offenbarung; daher fanden diejenigen einen so leichten Eingang, welche mit dem Vorgeben täuschten, im Besitz höherer Offenbarungen zu sein. Diese Sehnsucht war es, welche Viele auch zum Christenthum führte. Es spricht sich auch darin aus, daß der neoplatonische Philosoph Porphyrius, ein Gegner des Christenthums, doch ein Werk verfaßte: *περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας*. Er gesteht selbst, daß er damit das Bedürfniß Vieler befriedigen wolle, welche sich nach irgend einem Gottesspruch sehnten, da die philosophischen Schulen einmal nicht genug Sicherheit gewährten. Wahrscheinlich beabsichtigte er ein Surrogat für das zu geben, was die Menschen dem Christenthum zuführte. Der Platonismus überhaupt schloß eine Richtung ein auf religiöse Ueberlieferung, auf Offenbarung Gottes in der Geschichte; man suchte aus der Vergleichung der verschiedenen Religionen die göttliche Offenbarung zu erkennen. So bekämpfte Plutarch eine bloß abstracte Auffassung der Religion und suchte die Offenbarung des Göttlichen in den Traditionen des Alterthums auf. Von dieser Seite erkennt man eine einseitig supranaturale Richtung, welche alles in der Religion nur von außen her gegeben haben wollte; andrerseits aber geht daneben ein Bestreben, alles aus der Vernunft zu construiren, nichts aufzunehmen, was der Geist nicht in die eigene Subjectivität auflöste. Nach den Grundsätzen des Neoplatonismus wurde zwar zugegeben, daß der Geist des Menschen aus sich allein die Erkenntniß der göttlichen Wahrheit nicht zu schöpfen vermöchte, sondern sich der Offenbarung des höchsten Geistes, des *νοῦς*, hingeben müsse, um sie zu empfangen. Aber diese Offenbarung des *νοῦς* ward nicht als eine historisch gegebene und für Alle gültige betrachtet, und bot daher der Anerkennung eines Erlösers als einer historischen Erscheinung keine Anschließung dar. Ein Jeder sollte vielmehr, indem er in die Gemeinschaft mit dem *νοῦς* einginge, sich selbst von innen heraus bilden und erlösen, und die historische Ueberlieferung ward nur als ein Anregungsmittel zur Vernehmung der innern Offenbarung betrachtet. Wie fern Plotin dem historischen Offenbarungsglauben stehe, zeigt das Wort: *τὸ ὑπὲρ τὸν νοῦν ἤδη ἐκ τοῦ νοῦ πεσεῖν* in seinem Werke gegen die Gnostiker, unmittelbar zwar gegen die phantastische Speculation derselben gerichtet, aber im Sinne des Plotin doch auch gegen alle übernatürliche Offenbarung, wie sie das Christenthum forderte.

Diese mit der historischen, religiösen Tradition willkürlich umgehende, alles nach ihrer Art umdeutende Richtung hätte auch das Christenthum gern sich angeeignet, um es mit andern Religionen zu vergleichen und eine gemeinsame Wahrheit herauszufinden. Hätte es nur selber nicht größere Ansprüche gemacht! Es erhellt also, wie leicht auch bei einem Eingehn auf das Christenthum sich ein subjectiver Standpunkt bildete, auf welchem man die Vernunft zum höchsten Maaßstab machte, das Christenthum danach modelte und darin sonderte, was wahr sei und was nur zur symbolischen Hülle gehöre. Vielleicht finden wir schon bei der Christuspartei in der korinthischen Gemeinde zur Zeit des Paulus, sicher aber bei den Gnostikern, die Spuren eines solchen Versuches. Dahin gehört die Voraussetzung des Karpokrates und Epiphanes, daß alle Religionsweisheit von selbst aus dem menschlichen Geiste sich entwickeln müsse. Es werden diejenigen unterschieden, welche den beschränkten Volksgöttern, dem Demiurgos und seinen Geistern, unterworfen sind, und die, welche sich durch das Anschauen des Geistes zur Vereinigung mit dem höchsten Wesen erheben. Als solche werden Christus, Socrates, Aristoteles und Andere in eine Klasse gesetzt. Christus erscheint also nur als einer von denen, welche die reine Wahrheit im Gegensatz gegen die Volksreligion bezeugt haben, und es ist jedem wahren Gnostiker möglich, sich zu der gleichen Höhe, wie er, emporzuschwingen, wenn er sich von den Schranken der Erde frei macht.

Aber von solchen einzelnen unter den Gnostikern darauf zu schließen, daß im Gnosticismus überhaupt nur Rationalismus gewesen sei, ist man doch nicht berechtigt. Man könnte versucht sein, denselben Schluß aus dem Verhältniß der Pneumatiker zu den Psychikern zu ziehn. Denn nach der Lehre der Gnostiker sind diese es, welche nur am Auctoritätsglauben hangen und durch Wunder überzeugt werden müssen; jene hingegen, von der innern Macht der Wahrheit angezogen, bedürfen der Wunder nicht und stehn also auf der höchsten Stufe der Vernunftentwicklung, wo sie nur das anerkennen, was sie aus der Vernunft erkennen. Aber hiebei ist zu berücksichtigen, daß auch die Pneumatiker nicht durch die sich selbst überlassene Entwicklung ihrer höhern Natur zu diesem Resultat gelangen, sondern auch sie befinden sich in einem Zustande der Beschränkung; sie leiden an den Folgen der allgemeinen Trübung der Welt, der Vermischung des Guten und Bösen; die Macht der *ὕλη* und des *δημιουργός* hemmt die höhere

Natur, welche nicht ohne eine überirdische Mittheilung des höchsten Gottes zur Freiheit entwickelt werden kann. Demnach setzen die Gnostiker nicht nur für die Psychiker, sondern auch für die Pneumatiker etwas voraus, was nicht aus der Entwicklung des Universums und der Vernunft allein abgeleitet werden kann, also die Nothwendigkeit einer Offenbarung. Die Erlösung als Thatsache ist ihnen wichtig zur Wiederherstellung der Harmonie in dem Universum; sogar in andern Welten wollen sie die Wirkung der Erlösung nachweisen. In wiefern also hier die Anerkennung einer übernatürlichen Thatsache vorliegt, der Eintritt eines höhern Geistes in diese Welt, dessen Gemeinschaft auch die Pneumatiker bedürfen, um zur Realisirung ihrer Bestimmung zu gelangen, enthält der Gnosticismus ein dem Rationalismus widerstreitendes Prinzip. — Liegt aber nicht etwa in dem Doketismus, welchen die Gnostiker zum Theil mit der Lehre von dem historischen Christus verbinden, ein Idealismus und Rationalismus? Liegt nicht in der Ansicht, daß der sinnliche Leib Christi ohne Realität, nur eine optische Täuschung, gewesen sei, daß es nur auf die Idee ankomme? daß sie und nicht das thatsächlich Geschichtliche das Erlösende sei? In diesem Fall wäre es dieselbe Auffassung, welche sich in der Gegenwart bei Strauß und Andern wiederholt hat. Indeß, wenn vom doketischen Standpunkt die Realität des sinnlichen Lebens Christi geleugnet wird, so wird damit nicht die Realität der geschichtlichen Erscheinung Christi aufgehoben und etwas bloß Ideales an die Stelle des Historischen gesetzt; denn wenn auch die sinnliche Form der Erscheinung nichts Reales ist, so ist doch die Erscheinung an sich etwas Wirkliches. Die Mittheilung jenes höhern göttlichen Genius an die Menschheit, um durch seine Offenbarung die Geister frei zu machen, ist thatsächlich, nur das Sinnliche ist nicht darin; es war eben das Vermögen des höhern Geistes, daß er ohne wirkliche Sinnlichkeit sich den Sinnen wahrnehmbar machen konnte. Dieser Doketismus konnte sogar mit einem auf die Spitze getriebenen Supranaturalismus zusammenhangen. Denn was das Eigenthümliche in diesem ausmacht, daß er den Zusammenhang des Natürlichen und Uebernatürlichen ganz zurückweist, das ist in der That auch das Charakteristische des Doketismus. Die Erscheinung Christi sollte nicht in Verbindung stehn mit der Natur und der bisherigen Geschichte; um isolirt zu sein, mußte sie auch vom Sinnlichen nur den Schein haben.

Am deutlichsten tritt diese Betrachtungsweise bei Marcion hervor und zeigt zugleich, wie fern sie an sich von dem Rationalismus ist. Hingenommen von der Herrlichkeit des Christenthums, glaubte Marcion nirgends etwas Analoges zu finden. Daher hat bei ihm die Erscheinung Christi etwas Plötzliches, Vereinzeltes; unvorbereitet, von den Menschen ungeahnt und ohne Verbindung mit der Natur, tritt er auf. Da Marcion weder in der Natur, noch in der von dem Demiurgos geschaffenen Menschheit etwas Gottverwandtes und eine Offenbarung Gottes fand, sondern diese nur in Christo erblickte, so leugnete er mithin das Vorhandensein einer natürlichen Religion. Nicht die Erkenntniß aus der Vernunft setzte er der Auffassung der Kirche entgegen, sondern die innere Offenbarung Christi. Von dieser Seite erkennen wir in Marcion einen, wiewohl mit Irrthum vermischten, protestantischen Geist, welcher die werdenden katholischen Elemente bekämpft und der Auctorität der Tradition die schriftlichen Urkunden der Offenbarung, als welche ihm die paulinischen Briefe und ein gewisses auf Paulus zurückgeführtes Evangelium gelten, und das christliche Bewußtsein, die innere Offenbarung Christi in den Gläubigen, entgegenstellt.

Eine andere Frage ist es, ob nicht gewisse Doketen, wenn sie zu unsrer Zeit gelebt hätten, zu einem idealistischen Rationalismus gekommen sein würden. Es ist möglich, daß in manchen solche Prinzipien vorhanden waren, aber wir müssen die Zeiten sondern und dürfen aus solcher Möglichkeit nicht schließen, daß in dem Doketismus wirklich dieß Element mit Bewußtsein aufgefaßt sei*).

---

*) Ein solcher Standpunkt läßt sich z. B. vermuthen in einer merkwürdigen apokryphischen Schrift: περίοδοι ἀποστόλων (Reisen der Apostel), welche sich in den Akten des zweiten nicenischen Concils Mansi XIII, p. 167 findet. Hier heißt es p. 171: dem während des Leidens Christi betrübten Johannes sei dieser erschienen und habe ihm gesagt, daß er nur für die niedere Menge in Jerusalem gekreuzigt werde. Er verschwindet wieder und zeigt ihm ein Kreuz aus lauterm Licht, umgeben von einer großen Schaar verschiedener Gestalten, welche doch nur eine Gestalt und ein Bild darstellten. Ueber dem Kreuz ertönt dann eine göttliche, anmuthsvolle Stimme, welche spricht: das Kreuz des Lichtes wird um euretwillen bald der Logos, bald Christus, bald die Thüre, bald der Weg, bald das Brod, bald der Same, bald die Auferstehung, bald Jesus, bald der Vater, bald der Geist, bald das Leben, bald die Wahrheit, bald der Glaube, bald die Gnade genannt. S. Neander K.-Gesch. I, 2. S. 862.

Sobald die Erlösung durch die höhere Offenbarung eingetreten war, mußte ein scharfer Gegensatz zwischen den Pneumatikern und Psychikern sich ergeben. Denn zum Bewußtsein gekommen, bedurften die Pneumatiker der äußerlichen Offenbarung weniger, und der Gegensatz zwischen der innern Religion des Geistes und dem äußern Auctoritätsglauben erhält Bedeutung. — Der Gnostiker Valentinus weist auf eine ursprüngliche Offenbarung hin, welche von dem Samen dieser höhern Natur ausgegangen sei, und er nennt das Durchstrahlen dieser pneumatischen Natur das ins Herz geschriebene Gesetz*). Da die Gnostiker in ihren innern Offenbarungen das höchste Kriterium für die Wahrheit zu haben meinten und dabei das Prinzip der Accommodation aufstellten, so gingen sie mit den Religionsurkunden auf das willkürlichste um. Sie unterschieden in den Aposteln, ja manche selbst in der Person Christi ein pneumatisches und ein psychisches Prinzip, und erst dem Pneumatiker sollte es zustehen, zu unterscheiden, was dem Pneumatischen oder Psychischen angehöre, und was vom eigenen Standpunkt oder mit Accommodation gesagt sei. Hier liegt die Ansicht zu Grunde, daß Christus und die Apostel das vollkommene Bewußtsein der Wahrheit noch nicht gehabt haben.

Auch in den clementinischen Homilien findet sich eine merkwürdige Vermischung supranaturaler und rationalistischer Elemente, und zugleich wiederum neben veräußerlichtem Supranaturalismus eine subjectivirende Richtung der Vernunft. So heißt es: in der Wahrheit, welche von Gott uns eingepflanzt ist, liegt dem Samen nach alle Wahrheit. Sie wird nur durch die Hand Gottes verdeckt oder offenbar**). Aus diesem Prinzip folgt allerdings nicht, daß es überhaupt keine übernatürliche Offenbarung gebe, sondern nur, daß die Offenbarung nicht wirken könne ohne Voraussetzung dieses empfänglichen Medium in unserm Geist. Durch die Offenbarung wird der verborgene Same in unserm Geiste zum Bewußtsein gebracht. Es wird eine Uroffenbarung angenommen, welche sich von Adam her fortpflanzt, die aber nicht rein geblieben, sondern mit manchen menschlichen Irr-

*) In seiner Homilie *περὶ φίλων*, Fragment bei Clemens Str. VI, p. 641: *νόμος ὁ γραπτὸς ἐν καρδίᾳ.*

**) Hom. XVII, c. 18: *ἐν γὰρ τῇ ἐν ἡμῖν ἐκ θεοῦ τεθείσῃ σπερματικῶς * * * πᾶσα ἔνεστιν ἡ ἀλήθεια, θεοῦ δὲ χειρὶ σκέπεται καὶ ἀποκαλύπτεται.* Schliemann und Dressel ergänzen die Lücke durch *καρδίᾳ*, Neander scheint angemessener *ἀληθείᾳ* zu suppliren. (J.)

thümern versetzt ist. Daher ist auch im alten Testamente das ursprüngliche Judenthum, welches die reine Wahrheit ist, und die hinzugekommenen Irrthümer zu unterscheiden, und es ist eine Reinigung der religiösen Erkenntniß durch die Erneuung der Uroffenbarung erforderlich, welche zu verschiedenen Malen, auch durch Moses und Christus, geschehen ist. Die Vermischung des Wahren und Falschen in den Religionsurkunden soll dazu dienen, den Wahrheitssinn der Menschen zu erproben. Die Clementinen machen mithin die Vernunft, insofern sie den Samen der Wahrheit in sich trägt, zur Richterin über die äußere Offenbarung, wie sie in der heiligen Schrift vorliegt, um die Uroffenbarung daraus abzusondern. Die Vorstellung einer Vermischung des Wahren und Falschen in den Religionsurkunden zeigt sich auch in andern Erscheinungen dieser Zeit, zuletzt im Manichäismus. Auch Mani geht von der Voraussetzung aus, daß die Urreligion, welche in der Lehre Christi gegeben war, nicht rein, sondern mit jüdischen Elementen vermischt sei. Daher unterwarfen die Manichäer die neutestamentlichen Schriften einer Kritik, wobei die Vernunft das Kriterium abgeben sollte. Faustus von Mileve, ein Manichäer vom Ende des vierten Jahrhunderts, sagt: es ist viel Unkraut in allen Theilen der heiligen Schrift und also Prüfung nothwendig. Er redet den Christen auf dem Standpunkt der katholischen Kirche so an: du, der du blindlings alles glaubst, die Vernunft, die Gabe der Natur, aus der Menschheit verbannst, dir ein Gewissen daraus machst, über Wahres und Falsches zu urtheilen, und dich nicht weniger davor fürchtest, das Gute vom Gegentheil zu sondern, als die Kinder sich vor den Gespenstern fürchten*).

Die alexandrinische Schule kommt mit den andern Kirchenlehrern zwar überein in der Anerkennung einer übernatürlichen Offenbarung und der Erkenntnißquellen der heiligen Schrift und Tradition. Doch erhellt aus den Ideen der Alexandriner über das Verhältniß von *πίστις* und *γνῶσις*, daß sie durch die Art, wie sie aus den Erkenntnißquellen schöpfen wollten, sich von den andern Parteien unterschieden. Wenn Irenäus**) sagt: Gegenstand der Erkenntniß in der Religion ist das, was unzweideutig in der heiligen Schrift gesagt ist, wie das, was man aus der Tradition ableiten kann; darüber

*) Aug. c. Faust l. XVIII, c. 3.

**) adv. haer. II, 27.

kann man nicht hinausgehn, so hielt sich die alexandrinische Gnosis nicht in diesen Grenzen. Obgleich sie von dem Buchstaben der Bibel ausging, so wollte sie doch bei der Schrift überhaupt nicht stehen bleiben. Origenes*) sagt: wir haben in der heiligen Schrift nur geringe Elemente der Gnosis; die ganze heilige Schrift ist nur eine Einleitung dazu, und wenn der Gnostiker sie genau verstanden hat, wird er sich zu Jesu selbst erheben, damit er ihm gebe von dem Wasser, das zum ewigen Leben sprudelt. So erhebt sich der Gnostiker über die heilige Schrift hinaus, welche für ihn nur die erste Aufschließung bildet.

3. Die Lehre von der Inspiration (Theopneustie).

In dieser Periode finden wir noch keine zusammenhängende und systematische Lehre über die Inspiration. Es kamen bei der Entwicklung des Begriffes zwei Elemente zusammen. Er ging aus von der Betrachtung des alten Testamentes, weil es zuerst als Religionsurkunde aufgenommen wurde. Daher nahmen die Kirchenväter ihn auch in der jüdischen Auffassung an, welche den menschlichen Geist als ganz passiv dabei vorstellte. Dieß zeigt sich in dem alexandrinisch-jüdischen Mährchen von der Entstehung der Uebersetzung der Septuaginta, daß nämlich siebenzig Dollmetscher, obgleich jeder in eine besondere Zelle eingeschlossen war, doch völlig gleiche Uebersetzungen geliefert haben. Eine solche wörtliche Inspiration, wonach die Schriftsteller des alten Testamentes nur leidende Organe des heiligen Geistes gewesen seien, behauptet auch Philo. Er spricht sich oft in der Weise aus, daß er das besonnene Selbstbewußtsein entgegensetzt dem Zustande, wo der göttliche Geist sich der menschlichen Seele bemächtigt, das *ἐν ἑαυτῷ εἶναι* dem *θεοφορεῖσθαι*, wo der *νοῦς* zurücktritt, *ἔκστασις* herrscht, und der menschliche Geist nur blindes Organ des göttlichen ist. Mit diesem Begriff der Inspiration hängt auch seine unhistorische Bibelauslegung zusammen. Dieser jüdische Begriff stimmte überein mit dem gesetzlichen Standpunkt des Juden-

*) in Joan. tom. XIII, §. 5: *οἶμαι τῆς ὅλης γνώσεως στοιχεῖά τινα, ἐλαχίστας καὶ βραχυτάτας εἶναι εἰσαγωγὰς ὅλας γραφάς, κἂν πάνυ νοηθῶσιν ἀκριβῶς.* §. 6: *εἰσαγωγαὶ οὖν εἰσιν αἱ γραφαί, ἀφ' ὧν ἀκριβῶς νενοημένων, νῦν ὀνομαζομένων πηγῆς τοῦ Ἰακώβ, ἀνελθετέον πρὸς τὸν Ἰησοῦν, ἵν' οὖν ἡμῖν χαρίσηται πηγὴν τοῦ ἁλλομένου ὕδατος εἰς ζωὴν αἰώνιον.*

thums, wo die Einwirkung des Göttlichen mit dem gänzlichen Zurücktreten des Menschlichen verbunden gedacht wird. Anders im Christenthum, nach welchem der Zwiespalt zwischen Göttlichem und Menschlichem aufgehoben und der Mensch ein freies Organ Gottes werden sollte. Indem man den überlieferten Begriff auf das neue Testament anwenden wollte, kam von daher ein verschiedenes Element hinzu. Denn zu ihm bildete sich ein anderes Verhältniß durch die größere Analogie, in welcher die apostolischen Schriften zu dem Bewußtsein der Christen standen. Den Kirchenlehrern, welche im Christenthum lebten und webten, ergab sich daher manche Bemerkung über die Schriftsteller des neuen Testaments, der ein anderer Inspirationsbegriff zu Grunde lag.

Zuerst hatte man den Begriff zu entwickeln in Bezug auf das alte Testament gegenüber den Gnostikern. Man mußte gegen sie den göttlichen Ursprung des alten Testamentes behaupten, nicht als wenn sie ihm einen bloß menschlichen zugeschrieben hätten, aber sie meinten, das redende und handelnde Wesen sei nicht der vollkommene, höchste Gott, sondern der Demiurgos. Man mußte also darthun, daß das alte Testament von demselben Gott herrühre, wie das neue. Aber die Ansichten der Gnostiker über das Verhältniß des alten zum neuen Testamente waren nicht gleichartig, obwohl die Kirchenlehrer, die in den eigenthümlich gnostischen Terminologien den eigentlichen Gedankeninhalt nicht zu erkennen wissen, ohne zu unterscheiden, nur von einem gnostischen Begriffe reden. Besonders wichtig sind zwei Modificationen, je nach den Vorstellungen über den Demiurgos: diejenigen, welche den Demiurgos als ein Gott feindseliges, in keiner Verbindung mit ihm stehendes Wesen betrachten, wie Marcion, nehmen daher auch keinen Zusammenhang zwischen dem alten und neuen Testament an; die Andern, welche ihn als ein Gott untergeordnetes und beschränktes, aber ihm nicht feindliches Wesen betrachten, als ein solches, welches den von Gott eingegebenen Ideen zum Organe dient, sich aber ihrer nicht bewußt wird, bis die Erscheinung Christi das Bewußtsein Gottes in ihm zur Klarheit bringt, nehmen auch an, daß dieser Gott des alten Testamentes die Ideen, welche vom höchsten Gott herrühren, den heiligen Schriftstellern eingegeben habe, aber in unvollkommner Gestalt. Sie erkennen in den Propheten die höhern pneumatischen Naturen, welche noch nicht zum Selbstbewußtsein gekommen waren. Von diesem Standpunkt ergiebt sich ein eigenthümlicher Inspirationsbegriff in

Bezug auf das alte Testament. Es wurde unterschieden, was die begeisterten Menschen mit klarem Bewußtsein sagen, und der noch nicht zur Klarheit entwickelte pneumatische Sinn, der in ihren Worten liegt. Sie wirkten als noch nicht bewußte Organe durch die Hinweisung auf das Christenthum. In der Hülle der damaligen Zeitanschauung sprachen sie die Wahrheit aus, die der göttliche Geist durch sie mittheilte und das Christenthum zu klarem Bewußtsein brachte. Es ergiebt sich sonach eine eigenthümliche Auffassung von dem Zusammenhang des alten und neuen Testamentes und der Keim einer richtigen historischen Auslegung. Die Gnostiker anticipirten hierin, was erst später sich allgemeiner entwickeln sollte. Die Gegner, welche unfähig waren, das Wahre und Falsche in dieser Auffassung zu sondern, wandten sich nun im Gegentheil jenem alexandrinischen Inspirationsbegriff zu und behaupteten, wie Irenäus und Andere, daß die Propheten in einem ihrer selbst nicht bewußten Zustande gesprochen hätten. Dieselbe Auffassung konnte sich in anderer Beziehung auch an die gewöhnliche heidnische Vorstellung anschließen, nach welcher das Göttliche, in der Weise der Naturkraft wirkend, den Menschen mit Gewalt fortriß, wie bei den Orakeln der Pythia, den Incubationen in den Tempeln des Aesculap, und Aehnlichem. Daher bekämpfen die judenchristlichen clementinischen Homilien*) diesen Inspirationsbegriff als etwas Heidnisches; sie halten deshalb die Prophetie des alten Testamentes nicht für wahre Prophetie, weil bei dem Wechsel der Ekstase und gewöhnlichen Zustände in den Aussprüchen der Propheten das Menschliche und Göttliche nicht zu unterscheiden sei. Dagegen stellen sie den Inspirationsbegriff auf eine andere Spitze: zu den Merkmalen des wahren Propheten gehöre ein immer gegenwärtiges, mit Klarheit und Selbstbewußtsein erfaßtes, höheres Wissen, die immerwährende Einwohnung des göttlichen Geistes und seiner Erleuchtungen über Vergangenheit und Zukunft. Es sei derselbe höhere Geist, der in Adam, Moses, Christus gewohnt habe, um die Urreligion hervor-

---

*) Hom. III, 13: *προφήτης γὰρ ὢν ἄπταιστος, ἀπείρῳ ψυχῆς ὀφθαλμῷ πάντα κατοπτεύων ἐπίσταται λανθάνων· εἰ δὲ παραδεξόμεθα ἡμεῖς, ὡς οἱ πολλοὶ, ὅτι καὶ ὁ ἀληθὴς προφήτης οὐ πάντοτε, ἀλλ' ἐνίοτε, ὅτε ἔχει τὸ πνεῦμα, καὶ διὰ τοῦτο προγινώσκει, ὁπότε δὲ οὐκ ἔχει, ἀγνοεῖ, — ἐὰν οὕτως ὑπολάβωμεν, καὶ ἑαυτοὺς ἀπατῶμεν καὶ ἄλλους ἐνεδρεύσομεν· τὸ γὰρ τοιοῦτον μανικῶς ἐνθουσιώντων ἐστὶν ὑπὸ πνεύματος ἀταξίας, τῶν παρὰ βωμοῖς μεθυόντων καὶ κνίσσης ἐμφορουμένων.*

zubringen*). Von da aus gelangen diese Homilien zu einem eigenthümlichen Begriff der *ἀποκάλυψις*. Die Form der Gesichte und Träume nämlich wird als eine sehr untergeordnete betrachtet, in welcher Gott in einem bloß äußerlichen Verhältniß zur Seele stehe. Das Höchste sei die Offenbarung Gottes ohne äußerlichen Unterricht, wenn dem Menschen im unmittelbaren Selbstbewußtsein ein neues Licht göttlicher Wahrheit aufgeht. Daher drückt sich Petrus über die ihm nach Matth. 16, 13 ff. gewordene Offenbarung so aus**): „sobald der Herr gefragt hatte, für wen man ihn halte, stieg es in meinem Herzen auf und ich sprach, ich weiß nicht wie: du bist der Sohn des lebendigen Gottes. Er aber, indem er mich selig pries, zeigte mir an, daß es der Vater sei, der es mir offenbart habe; ich aber erfuhr seitdem, daß Offenbarung sei, ohne Lehre, Gesichte und Träume zu lernen.

Der Montanismus stellte besonders den Begriff von der ekstatischen Begeisterung in seiner ganzen Schroffheit auf. Es hängt dieß mit seinem allgemeinen Charakter zusammen, mit dem Gegensatz zwischen dem Göttlichen und Menschlichen, welcher seine Grundanschauung bildet und wonach denn auch das Menschliche sich gegen die Allgewalt des Göttlichen ganz passiv verhält. Es gilt mithin für ein Merkmal des wahren Propheten, daß er seiner nicht mächtig sei, wie es in einem montanistischen Orakel heißt: Gott allein wacht, der Mensch schläft***). Tertullian setzt als das Merkmal des höchsten prophetischen Zustandes das excidere sensu †). Diese einseitige Auffassung des Göttlichen strafte sich dadurch, daß sich auf andre Weise das natürliche Gefühl in besondern Erregungen trübend in das Werk des göttlichen Geistes einmischte und für etwas Göttliches gehalten wurde. Daher kommen uns hier Zustände entgegen, welche gewissen Erscheinungen innerhalb der Naturreligion ver-

*) Hom. III, 20.

**) l. l. XVII, 18.

***) Epiph. haer. XLVIII, 4: *Εὐθὺς γὰρ ὁ Μοντανός φησιν, ἰδοὺ ἄνθρωπος ὡςεὶ λύρα, κἀγὼ ἵπταμαι ὡςεὶ πλῆκτρον· ὁ ἄνθρωπος κοιμᾶται, κἀγὼ γρηγορῶ· ἰδοὺ κύριός ἐστιν ὁ ἐκστάνων καρδίας ἀνθρώπων καὶ διδοὺς καρδίας ἀνθρώποις.*

†) c. Marcion. IV, 22: — — ratione, quam defendimus in causa novae prophetiae, gratiae ecstasin, id est amentiam convenire? In spiritu enim homo constitutus, praesertim cum gloriam Dei conspicit, vel cum per ipsum Deus loquitur, necesse est excidat sensu, obumbratus scilicet virtute divina, de quo inter nos et psychicos quaestio est.

wandt sind. Während des Gottesdienstes verfielen montanistische Jungfrauen in eine Art von Somnambulismus und gaben in diesem Zustande Heilmittel gegen Krankheiten an. Diese Uebertreibungen aber machten die Auffassung verdächtig, und der Streit überhaupt mit den Montanisten führte zu genauerer Untersuchung über den Unterschied der Schwärmerei und wahren Begeisterung. Ein Rhetor Miltiades schrieb gegen den Montanismus ein Buch des Inhalts, daß der Prophet nicht in Ekstase reden dürfe*). Man behauptete im Gegentheil, daß der Prophet sich seiner Ideen vollkommen bewußt sein müsse. Unter dieser Voraussetzung wollte man nun aber schon bei den alttestamentlichen Propheten die entwickelte christliche Wahrheit finden. Die alexandrinischen Kirchenlehrer, besonders Origenes, nahmen an, daß die Propheten durch die geistige Gemeinschaft mit dem *λόγος* (*ἐπιδημία νοητή*) zu der klaren Erkenntniß der geoffenbarten Wahrheiten gekommen seien.

Merkwürdig ist die Spur einer besondern Meinung über die Art der Inspiration im alten Testamente, welche sich bei gewissen Gegnern der Trinitätslehre findet, von denen Origenes**) redet. Sie sagten, der heilige Geist sei ein andrer in den Propheten, ein andrer in den Aposteln gewesen. Man könnte an die gnostische Unterscheidung der Inspirationen des Demiurgos und des höchsten Gottes denken, aber die Gnostiker würden nicht so den Namen des heiligen Geistes angewendet haben, und Origenes unterscheidet diejenigen, welche die Aeußerungen thaten, von ihnen. Damit ist zu vergleichen, was Eusebius von einer solchen antitrinitarischen Partei sagt, indem er sie einer willkürlichen, kritischen Behandlung der heiligen Schrift beschuldigt und dann hinzufügt, einige von ihnen hätten das Gesetz und die Propheten gradezu verleugnet und unter dem Vorwande der Gnade eine widergesetzliche und gottlose Lehre begründet***). Hier hat be-

*) Euseb. h. e. V, 17: *περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν.*

**) In epist. ad Titum ed. Lommatzsch. V, p. 288: sed et si qui sunt, qui spiritum sanctum alium quidem dicant esse, qui fuit in prophetis, alium autem, qui fuit in apostolis domini nostri Jesu Christi, unum atque idem delictum impietatis admittunt, quod illi, qui, quantum in se est, naturam deitatis secant et scindunt, dicentes unum legis et alterum evangeliorum deum.

***) Euseb. h. e. V, 28 fin.: *ἔνιοι δὲ αὐτῶν οὐδὲ παραχαράσσειν ἠξίωσαν αὐτὰς, ἀλλ᾽ ἁπλῶς ἀρνησάμενοι τόν τε νόμον καὶ τοὺς προφήτας ἀνόμου καὶ ἀθέου διδασκαλίας προφάσει χάριτος εἰς ἔσχατον ἀπωλείας ὄλεθρον κατωλίσθησαν.*

sonders Gewicht, daß sie für ihre Lehre die Gnade zum Vorwand nahmen, d. i. sie wollten die Art, wie Gott in Christo wirkte, vorzüglich verherrlichen; sie waren über die Auctorität des alten Testamentes mit der Kirche im Streit, setzten jene herab und hielten das Christenthum um so höher gegenüber denjenigen, welche es schon im alten Testamente finden wollten. So scheint ihre Beschreibung mit dem von Origenes Bezeichneten übereinzustimmen.

Schon die platonische Religionsphilosophie hatte in den ersten Jahrhunderten unter den Heiden den Anlaß zu manchen fruchtbaren Untersuchungen über den Inspirationsbegriff gegeben. Auf der einen Seite nämlich stand der Unglaube derer, welche in allen Religionen nur menschliche Institute erblickten und die Orakel und Aehnliches für diese Ansicht benutzten; auf der andern die, welche behaupteten, daß alles wörtlich so von den Göttern eingegeben worden sei. In der Mitte dieser Parteien bildete der Platonismus eine andere Auffassung aus. Von dem Begriff einer naturgemäßen Einwirkung Gottes auf die menschliche Seele ausgehend, behauptet Plutarch*), daß zwar die Anregung des religiösen Bewußtseins von Gott abzuleiten sei, aber die eigenthümliche Form, in welcher sie sich darstelle, sei menschlich bedingt. Solche Ideen hätten wohl auf den christlichen Inspirationsbegriff fruchtbar angewendet werden können; wirklich finden wir bei den Kirchenlehrern **) den Vergleich der inspirirten Seele mit einem musikalischen Instrument, dessen sich Plutarch bedient. Aber sie geben ihm einen ganz andern Sinn, indem sie die Eigenthümlichkeit des Organs, welche die Art der Inspiration in der Erscheinung bedingt, nicht hervorheben, sondern nur dieß daraus entnehmen, daß das Instrument von außen in Bewegung gesetzt werde, worin also reine Passivität des Menschen liegt. Die platonischen Ideen, welche wir außerdem bei den ältesten Kirchenlehrern finden, sind doch mit dem Inspirationsbegriff nicht in Zusammenhang gesetzt. Justinus der Märtyrer überträgt das platonische Verhältniß des *Νοῦς* zu dem *νοερόν* im Menschen auf das Verhältniß des *λόγος* zu dem *σπέρμα λογικόν*, der gottverwandten menschlichen Vernunft. Von einer immerwährenden Offenbarung des göttlichen *λόγος* an das ihm Verwandte im Menschen rührt aller Same der Wahrheit in der alten Welt her; aber durch

*) de Pythiae oraculis c. VII, c. X, c. XX, c. XXI.

**) (Just. Mart.?) cohortat. ad Graecos §. 8.

das *σπέρμα λογικόν* konnte nur etwas Fragmentarisches, nicht die vollständige Offenbarung des göttlichen *λόγος* zu Stande kommen. Die menschlichen Einseitigkeiten bewirkten das Irrthümliche und die Gegensätze in der alten Welt, in Christo hingegen haben wir die vollkommne Selbstoffenbarung des göttlichen *λόγος* und hier allein also die absolute Religion und Wahrheit*). Clemens von Alexandria leitet alles Wahre unter den vorchristlichen Völkern von einer Anregung des göttlichen Geistes her. Dazu habe er sich besonders solcher Männer bedient, welche fähig waren, die Menschen zu bilden. Auch Clemens erklärt aus der Beimischung des Menschlichen den Irrthum und setzt darein den Unterschied der göttlichen Schriften von allen übrigen**). Er meint, wenn man die verschiedenen Gegensätze aus den menschlichen Einseitigkeiten, in welchen die sporadischen Strahlen der Wahrheit sich darstellen, zusammennehme, so werde man die christliche Wahrheit haben. Doch Clemens so wenig als Justin benutzen diese Begriffe für die Unterscheidung des Göttlichen und Menschlichen im Inspirationsbegriff; Clemens hält Form und Wesen der Inspiration nicht auseinander und faßt in derselben alles als göttliche Wirkung. Philo hat trotz des magischen Inspirationsbegriffs, welcher bei ihm herrscht, doch eine merkwürdige Unterscheidung dreier Stufen der Inspiration angenommen***). Die höchste Stufe findet statt, wo Gott selbst redet in seinem eignen Namen. Hier tritt die Person des Propheten ganz zurück, und das Göttliche stellt sich dar unmittelbar und rein ohne alle Beimischung des Menschlichen. Die zweite, wo der Prophet Gott fragt und Gott dann antwortet; hier tritt eine Mischung des Göttlichen und Menschlichen ein. Die dritte, wo der

*) Apol. II, c. 10: *Μεγαλειότερα μὲν οὖν πάσης ἀνθρωπείου διδασκαλίας φαίνεται τὰ ἡμέτερα διὰ τὸ λογικὸν τὸ ὅλον τὸν φανέντα δι' ἡμᾶς Χριστὸν γεγονέναι, καὶ σῶμα καὶ λόγον καὶ ψυχήν. Ὅσα γὰρ καλῶς ἀεὶ ἐφθέγξαντο καὶ εὗρον οἱ φιλοσοφήσαντες ἢ νομοθετήσαντες, κατὰ λόγου μέρος εὑρέσεως καὶ θεωρίας ἐστὶ πονηθέντα αὐτοῖς. Ἐπειδὴ δὲ οὐ πάντα τὰ τοῦ λόγου ἐγνώρισαν, ὅς ἐστι Χριστὸς, καὶ ἐναντία ἑαυτοῖς πολλάκις εἶπον.*

**) Str. VI, p. 693. A.: *ἀλλὰ καὶ αἱ τῶν ἐναρέτων ἀνθρώπων ἐπίνοιαι κατ' ἐπίνοιαν θείαν γίγνονται, διατιθεμένης πιστῆς ψυχῆς καὶ διαδιδομένου τοῦ θείου θελήματος εἰς τὰς ἀνθρωπίνας ψυχὰς τῶν ἐν μέρει θείων λειτουργῶν συλλαμβανομένων εἰς τὰς τοιαύτας διακονίας.* Cf. I, p. 287. C.

***) vit. Moysis III. p. 681 sq. ed. Francof. 1691.

Prophet in seinem Namen spricht, wenn gleich er Göttliches verkündigt. Hier ist auch Enthusiasmus, aber es macht sich dabei geltend das Menschliche, Individuelle, das von dem göttlichen Geiste beseelt ist. Bei Origenes*) nun finden wir eine ähnliche Unterscheidung, wenn gleich nicht erhellt, daß er sie von Philo abgeleitet habe. Auch er nämlich unterscheidet den Inspirationsbegriff im strengsten Sinne und eine solche Anwendung desselben, wo auch das Menschliche sich bemerklich macht. Er fragt, ob Paulus, wenn er 2. Tim. 3, 16 die heilige Schrift als *θεόπνευστος* betrachtet, wohl damit auch seine eigenen Schriften gemeint habe? Es sei das Apostolische zwar weise und zuverlässig und sehr gewichtig, jedoch nicht gleich dem, wo es heiße: so spricht der Herr, der Allmächtige. In jenen Stellen sei doch nicht die reine Eingebung des göttlichen Geistes, wie in diesen. Sein mehr kritischer Sinn hätte den Origenes auch an andern Stellen des neuen Testamentes zur Unterscheidung des Göttlichen und Menschlichen führen können, aber er deutet doch, wo er Differenzen in den evangelischen Erzählungen wahrnimmt, sie nach seinem gewöhnlichen Inspirationsbegriffe aus. Andere Christen, welche nichts Anstößiges in der Annahme jener Verschiedenheiten fanden, bestreitet er und schließt, daß, weil solche Differenzen unvereinbar seien, sie beabsichtigt sein müßten. Sie sollen zu der Anerkennung führen, daß die Wahrheit eine ideale, die Thatsache eine innerliche und nur als äußerliche dargestellt sei. Er giebt lieber die volle Wahrheit der Thatsachen auf, als daß er die Differenz der Erzählungen bestehen ließe. Er sagt**): wir glauben, daß die Evangelien genau niedergeschrieben sind unter der Mitwirkung

---

*) in Joann. I, §. 5: — — *ὥςτε σοφὰ μὲν καὶ πιστὰ λέγειν καὶ σφόδρα ἐπιτεταγμένα τὰ ἀποστολικά, οὐ μὴν παραπλήσια τῷ· „τάδε λέγει κύριος παντοκράτωρ“. Καὶ τοῦτο ἐπίστησον, εἰ, ἐπὰν λέγῃ ὁ Παῦλος· „πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος καὶ ὠφέλιμος“, ἐμπεριλαμβάνει καὶ τὰ ἑαυτοῦ γράμματα, ἢ οὐ τὸ· „κἀγὼ λέγω, καὶ οὐχ ὁ κύριος“, καὶ τὸ· „ἐν πάσαις ἐκκλησίαις διατάσσομαι“, καὶ τὸ· „οἷα ἔπαθον ἐν Ἀντιοχείᾳ, ἐν Ἰκονίῳ, ἐν Λύστροις“, καὶ τὰ τούτοις παραπλήσια ἐνίοτε ὑπ' αὐτοῦ γραφέντα καὶ κατ' ἐξουσίαν, οὐ μὴν τὸ εἰλικρινὲς τῶν ἐκ θείας ἐπιπνοίας λόγων.*

**) in Joann, VI, 18: *καὶ ἀκόλουθόν γε, μηδενὸς σφαλλομένου τῶν Εὐαγγελιστῶν, μηδὲ ψευδομένου, ὡς εἴποιεν ἂν οἱ πιστεύοντες, ἀμφότερα κατὰ διαφόρους καιροὺς εἰρηκέναι· — οὐ γὰρ περὶ τῶν αὐτῶν, ὡς οἴονταί τινες, οἱ ἀπομνημονεύοντες διαφόρως ἠνέχθησαν μὴ ἀκριβοῦντες τῇ μνήμῃ ἕκαστον τῶν εἰρημένων ἢ γεγενημένων.*

des heiligen Geistes. Es sei kein Irrthum, nichts Falsches bei den Evangelisten zuzulassen; die Differenzen rühren nicht her vom Mangel des Gedächtnisses *). Von diesem Inspirationsbegriff aus kamen Manche zu einer Hyperkritik; denn da sie sich in die Differenzen der Evangelien nicht finden konnten, so schlossen sie sich lieber an Ein Evangelium an, wofür sie besondere Vorliebe hatten, und verwarfen alle andern als unapostolisch.

Auch Irenäus, obgleich er den Inspirationsbegriff nicht eigenthümlich entwickelt, zeigt die Spur von einer Anerkennung zweier Faktoren, der göttlichen Wirkung und der Bedingungen der menschlichen Eigenthümlichkeit. Er leitet nämlich in den paulinischen Schriften nicht alles von göttlicher Eingebung ab, sondern macht die Beschaffenheit des paulinischen Styls von seiner Geisteseigenthümlichkeit, von dem gewaltigen Gedankendrange abhängig **). Aehnliches findet sich bei Tertullian, welcher durch die Steigerung des Inspirationsbegriffes in der montanistischen Prophetie veranlaßt wurde, Abstufungen der Inspiration zu machen. Er erkannte, daß er die ekstatische nicht auf die Apostel anwenden könne, und setzte daher eine Inspirationsweise, wo auch das Menschliche thätig sei ***). Er bemerkt, daß Paulus in seinem Verhalten gegen das alte Testament sich nicht immer gleich geblieben sei, und leitet seinen Streit mit Petrus Gal. 2 aus dem Feuer ab, was den Neophyten eigen sei †). Darin liegt doch, daß er sich die Wirkung des göttlichen Geistes vorstellt als bedingt durch das Naturgemäße seines eigenen Entwicklungsganges. Erst allmälig denkt er sich Paulus Geist verklärt durch das Prinzip der christ-

---

*) Vgl. Hagenbach observ. circa Origenis method. interpretandae Scpt. S. Bas. 1823.

**) adv. haer. III, 7, 2: Quoniam autem hyperbatis frequenter utitur apostolus, propter velocitatem sermonum suorum, et propter impetum qui in ipso est Spiritus, ex multis quidem aliis est invenire.

***) de monogam. c. 3 über 1 Cor. c. 7: Denique conversus ad alteram speciem dicendo: nuptis autem denuntio, non ego, sed dominus, ostendit illa, quae supra dixerat, non dominicae auctoritatis fuisse, sed humanae aestimationis.

†) adv. Marc. I, 20: Nam et ipsum Petrum ceterosque, columnas apostolatus, a Paulo reprehensos opponunt, quod non recto pede incederent ad evangelii veritatem, ab illo certe Paulo, qui adhuc in gratia rudis, trepidans denique, ne in vacuum cucurrisset, aut curreret, tunc primum cum antecessoribus apostolis conferebat. Igitur, si ferventer adhuc, ut neophytus, adversus Judaismum aliquid in conversatione reprehendendum existimavit, etc.

lichen Gesinnung. Wie Tertullian ungleich ist in seinen Aussprüchen, so giebt er, wo er die Auctorität des apokryphischen Buches Henoch geltend machen will, einen schwankenden und sehr gewagten Inspirationsbegriff. Es sei nicht zu verwerfen, was sich auf uns beziehe, und was zur Erbauung diene, sei göttlich eingegeben*).

B. Die Dogmen der eigentlichen Dogmatik.

a. Die Theologie im engern Sinne.

1. Die Ableitung der Idee Gottes.

Die Kirchenlehrer in dieser Zeit hatten wenig mit Gottesleugnern zu kämpfen, aber indem sie dem Polytheismus gegenüber die Idee von einem einigen Gotte nachzuweisen suchten, kamen sie auf Erörterungen über die Begründung der Gottesidee überhaupt. Sie alle sind durchdrungen von ihr, nur in der Art der Nachweisung unterscheiden sich die verschiedenen Stufen der Bildung, die durch den Platonismus vorbereiteten und die nicht philosophischen. Justinus der Märtyrer nennt den Glauben an Gott die der menschlichen Natur eingepflanzte Ueberzeugung von etwas Unaussprechlichem**). Theophilus von Antiochia antwortet dem Heiden, welcher ihm sagt: zeige mir deinen Gott, daß ich ihm glaube—: zeige mir erst deinen Menschen, dann will ich dir meinen Gott zeigen. Der unreine Mensch kann Gott nicht vernehmen; seine Schuld ist es, daß das in ihm liegende Gottesbewußtsein nicht entwickelt wird. Gieb dich dem Arzte hin, daß er das Auge deiner Seele heile***). Clemens von Alexandria leugnet, daß das Dasein Gottes bewiesen werden könne; denn alle Demonstration gehe von etwas Bekanntem aus; die Idee des Höchsten aber gehe allem voran und könne nur durch den Glauben, durch die Gnade, durch Gottes Selbstoffenbarung begriffen werden†). Offen-

---

*) de cultu fem. I, 3: Sed cum Enoch eadem scriptura etiam de domino praedicarit, a nobis quidem nihil omnino rejiciendum est, quod pertineat ad nos. Et legimus omnem scripturam aedificationi habilem divinitus inspirari. (2 Tim. 3, 16.)

**) Apol. II, §. 6: *τὸ θεὸς προσαγόρευμα οὐκ ὄνομά ἐστιν, ἀλλὰ πράγματος δυσεξηγήτου ἔμφυτος τῇ φύσει τῶν ἀνθρώπων δόξα.*

***) ad. Autolyc. I, init.

†) Str. II, p. 364: *Εἰ δέ τις λέγοι τὴν ἐπιστήμην ἀποδεικτικὴν*

bar bezieht sich Clemens auf Lehren philosophischer Schulen über das Verhältniß des Absoluten zum Bedingten, des Unmittelbaren zum Mittelbaren. Vielleicht schwebte ihm dabei eine Stelle des Aristoteles vor*). Er verwechselt dabei offenbar zwei Ideen, die verschiedenen Gebieten angehören, nämlich die Idee des logisch Absoluten, welche nach der Lehre der Alten nicht durch die Wissenschaft vermittelt sein könne, mit der Idee eines lebendigen Gottes, die dem religiösen Bewußtsein angehört. Er verbindet mit der Idee eines unbedingten Vernunftprinzipes ein Element, was sich bei ihm aus dem Christenthum gebildet hatte. Auf das Unverleugbare des Gottesbewußtseins weist er auch hin, wenn er sagt, daß es in allen Menschen einen Ausfluß Gottes gebe, vermöge dessen sie auch wider ihren Willen den einigen, ewigen Gott bekennen müßten**). Origenes rechnet die Idee von Einem Gott zu den dem Bewußtsein der ganzen Menschheit gemeinsamen Ideen***). Er betrachtet die Anlage des Gottesbewußtseins im Menschen als einen Beweis der Gottesverwandtschaft.

Tertullian ist ein Gegner der Philosophie, aber auch er drückt sich aus der Fülle des religiösen Bewußtseins stark über die Unverleugbarkeit Gottes aus; er rechnet es zu dem Wesen Gottes, daß er eben so wenig verleugnet, als begriffen werden kann. Andere Kirchenlehrer stellten aus der alten Litteratur die Hinweisungen auf die Einheit Gottes zusammen, um die Heiden von ihrem eigenen Standpunkte aus zu schlagen, wobei man sich freilich oft durch apokryphische Stellen, die besonders von Juden untergeschoben waren, täuschen ließ. Ein solcher Versuch ist das dem Justinus zugeschriebene Buch: *περὶ μοναρχίας*. Einen ganz andern Weg wählte Tertullian. Er war

---

εἶναι μετὰ λόγου, ἀκουσάτω, ὅτι καὶ αἱ ἀρχαὶ ἀναπόδεικτοι. — — Πίστει οὖν ἐφικέσθαι μόνῃ οἷόντε τῆς τῶν ὅλων ἀρχῆς. V. p. 588: *Λείπεται δὴ θείᾳ χάριτι καὶ μόνῳ τῷ παρ᾽ αὐτοῦ λόγῳ τὸ ἄγνωστον νοεῖν.*

*) Aristot. Ethic. Magn. I. p. 1197, ed. Bekker: *Ἡ μὲν γὰρ ἐπιστήμη τῶν μετ᾽ ἀποδείξεων ὄντων ἐστίν, αἱ δὲ ἀρχαὶ ἀναπόδεικτοι, ὥστ᾽ οὐκ ἂν εἴη περὶ τὰς ἀρχὰς ἡ ἐπιστήμη, ἀλλ᾽ ὁ νοῦς.*

**) Protrept. p. 45: *Πᾶσιν γὰρ ἁπαξαπλῶς ἀνθρώποις, μάλιστα δὲ τοῖς περὶ λόγους ἐνδιατρίβουσιν ἐνέστακταί τις ἀπόῤῥοια θεϊκή. Οὗ δὴ χάριν καὶ ἄκοντες μὲν ὁμολογοῦσιν ἕνα τε εἶναι θεὸν, ἀνώλεθρον καὶ ἀγέννητον.*

***) c. Cels. I, 4. die *κοιναὶ ἔννοιαι*. Dann fährt er fort: *διόπερ οὐδὲν θαυμαστὸν, τὸν αὐτὸν θεὸν, ἅπερ ἐδίδαξε διὰ τῶν προφητῶν καὶ τοῦ σωτῆρος, ἐγκατεσπαρκέναι ταῖς ἁπάντων ἀνθρώπων ψυχαῖς.*

geneigt, Wissenschaft und Kunst als Verfälschung des Ursprünglichen im Menschen anzusehn und berief sich vielmehr auf die unwillkürlichen Zeugnisse im gewöhnlichen Leben der Menschen, welche mit der polytheistischen Religion im Streit seien. Er nennt dieß die eruptiones animae naturaliter christianae, den sensus publicus, die ursprüngliche Ausstattung der Seele, welche, obgleich durch die Begierden befangen, durch falsche Erziehung eingekerkert, den falschen Göttern dienend, doch, wenn sie aus dem Schlaf erwacht, Gott nennt, und sie schaut dann nicht zum Capitol, sondern zum Himmel auf*). Er verfaßte eine eigene kleine Schrift: de testimonio animae naturaliter christianae.

Diese Ideen hatte er zu entwickeln im Kampfe mit Marcion**). Er war dem Tertullian ähnlich in dem schroffen, feurigen Gemüth, dem Vorherrschen des Gefühls, in der abstoßenden Richtung gegen das Vorchristliche, in dem Gegensatze gegen die Natur und dem Bestreben, sich eine ganz neue Welt aus dem Christenthum zu bilden. Doch Tertullian hatte den Geist des Evangeliums reiner aufgenommen und unter dessen milderndem Einfluß auch Gott in der Natur und die ursprüngliche Offenbarung desselben in dem allgemeinen Bewußtsein anerkannt. Marcion aber wurde in dem Dualismus gegen die Natur weiter geführt; weder sie, noch die Geschichte schien ihm etwas der Herrlichkeit des Christenthums Aehnliches zu bieten; das Christenthum trat daher plötzlich, ohne die Vorbereitung durch das alte Testament ein. Der strenge, gerechte Gott des alten Testamentes ist ein ganz andrer, als der des neuen, welcher der vollkommene, heilige, der Gott der Liebe ist. Er verkennt dort, wie in der Natur, den noch verborgenen Gott, weil er die Offenbarung desselben nur in ihrer Ganzheit und Vollkommenheit haben will. Die Natur, sagt er, weist auf einen starren, unvollkommnen Geist hin, der keine Allmacht besitzt, da er den Gegensatz der Materie, die blinde, zerstörende Kraft der

*) Apol. c. XVII. cf. Neander, das Eine u. das Mannigfaltige im Christenthum. S. 9.

**) Tertullian. adv. Marcion. libb. V. Irenaei adv. haer. I, 27. (Pseudo-) Origenes de recta in Deum fide. ed. J. R. Wetstein, Bas. 1674. Hippolyti ἔλεγχος κατὰ πασ. αἱρέσ. VII, 29. seq. Epiphanii haeres. Glaubensbekenntniß des Marcion aus dem Armenischen des Erzb. Esnig (5. Jahrh.) in Illgens Zeitschr. f. hist. Theol. 1834, 1. A. Hahn, de gnosi Marcionis. Regiom. 1820. 21. 4. (Progr.)

Natur nicht zu überwinden vermag. So war auch im menschlichen Geist früher nichts dem Gott des Christenthums Analoges. Ein Geschöpf des Demiurgos, hatte die Seele keine Idee der Heiligkeit und Liebe; erst vom Christenthum geht ein ganz neues Leben aus. Marcion ist mithin ein Leugner alles ursprünglichen Gottesbewußtseins und aller natürlichen Religion. Es giebt für ihn nur ein christliches Bewußtsein, das plötzlich und auf einmal eintritt und sich entwickelt. Dagegen nun sagt Tertullian, die ursprüngliche Mitgift des Gottesbewußtseins vertheidigend: Gott kann nicht verborgen sein; er muß immer vernommen werden und sich offenbaren. Alles, was wir sind und worin wir sind, ist Zeugniß von ihm. Ein Gott, welcher erst bewiesen werden müßte, wäre nicht der wahre Gott*).

Diejenigen Gnostiker, welche nicht wie Marcion den Demiurgos als ein dem höchsten Gott feindliches, sondern nur als ein beschränktes und Gott untergeordnetes Wesen auffaßten, konnten sagen, daß dem Bewußtsein der höheren Naturen schon immer die Idee des Einen Gottes zu Grunde lag. So beruft sich Valentinus in seiner Homilie: *περὶ φίλων* auf die ins Herz geschriebenen Gesetze**).

2. Gottes Wesen und Eigenschaften.

Wir gehn nun über zur weitern Entwicklung und nähern Bestimmung der Gottesidee. Das Christenthum hatte hier zwei entgegengesetzte Richtungen zu bekämpfen, einmal den sinnlichen Anthropomorphismus, welcher Gott nicht als reinen Geist auffaßt, sondern Begriffe von der Sinnlichkeit auf Gott überträgt. Diese Betrachtungsweise war im heidnischen Alterthum das Gewöhnliche, da das religiöse Bewußtsein durch die Naturreligion überhaupt zur Sinnlichkeit herabgezogen wurde. Vermochten doch selbst die Stoiker nicht, sich zu dem Begriff eines reinen Geistes zu erheben. Dieses, wie Anderes, was erst durch das Christenthum gewirkt worden ist, erscheint jetzt als etwas für den Geist Natürliches. Man erkennt aus den Bemerkungen des Origenes, wie sehr noch zu seiner Zeit die aus dem frühern Standpunkt herrührende Richtung das Denken fesselte***). Im

---

*) c. Marc. I, 9. 10: nunquam Deus latebit, nunquam Deus deerit; semper intelligetur, semper audietur, etiam videbitur, quomodo volet. Habet Deus testimonia, totum hoc, quod sumus et in quo sumus. Sic probatur et Deus et unus, dum non ignoratur, alio adhuc probari laborante.

**) Clem. Strom. VI, p. 641.

***) in ev. Joann. c. IV. v. 24: *πνεῦμα ὁ θεός* etc. T. XIII, § 21 ff.

Judenthum hätte zwar der theistische Standpunkt, die Erhebung über die Naturanschauung, die Lehren des alten Testamentes von den göttlichen Eigenschaften zu einer reineren Anschauungsweise führen können, aber die sinnliche wurde durch das Haften am Buchstaben befördert; die bildlichen Darstellungen des alten Testamentes demgemäß verstehend, dachte man sich Gott in menschlicher Gestalt als ein räumlich ausgedehntes Wesen. — Dem entgegen wollte eine andere Richtung den roh sinnlichen Anthropomorphismus beseitigen, verfiel aber in einseitige Abstraction und Spiritualismus, setzte die Lehre von einem logisch Absoluten an die Stelle der Idee des lebendigen Gottes. Dieß gilt von dem Ὄν der Neoplatoniker, aber auch Philo kam im Kampf gegen jene fleischliche Richtung zu einer solchen Verflüchtigung des Gottesbewußtseins.

Zwischen diese Extreme gestellt, sollte das Christenthum nun von einer Seite die Idee Gottes als eines Geistes befördern, von der andern einen religiösen Realismus in das Leben einführen. Es bewirkte die Vergeistigung nicht dadurch, daß es einzelne fertige Begriffe von dem Wesen Gottes mittheilte; dieß würde nichts geholfen haben; denn solche Ideen setzten, um verstanden zu werden, schon einen neuen Sinn, eine höhere Stufe der geistigen Entwicklung voraus. Selbst das klare Wort: „Gott ist ein Geist", wurde nicht verstanden, da die an sinnliche Vorstellungen gewöhnten Menschen selbst den Geist, wie Origenes sagt, nur als einen Körper von höherer und feinerer Art vorstellten*). Das Christenthum sollte dem Geiste einen Anstoß geben, aus sich die geistige Gottesidee zu entwickeln, und ihn erziehen. Dieß geschah durch die neue Richtung des religiösen Geistes von der Erlösung aus, durch die Abgezogenheit von der Naturanschauung, die Offenbarung Gottes in dem Leben Christi, durch die Vergeistigung und neue Anregung der ganzen Denkfähigkeit. Wir dürfen daher in dieser Periode des allmähligen Läuterungsprozesses da, wo wir sinnliche Vorstellungen von Gott finden, nicht gleich auf einen überhaupt nur sinnlichen Standpunkt schließen, sondern wir werden damit oft eine große Innigkeit und Fülle des Gottesbewußtseins verbunden sehn. Im Gegensatz gegen die Verflüchtigung der Gottesidee konnte die sinnliche Auffassung ein relatives Recht haben, sofern darin ein religiöser Realismus war, der sich nur noch nicht losmachen konnte von den sinn-

---

*) A. a. O.

lichen Formen. So bekämpfen die clementinischen Homilien diejenigen, welche Gott unter dem Vorwande, ihn zu verherrlichen, formlos denken. Es wird behauptet, daß man auf einen solchen Gott sich nicht stützen, nicht zu ihm beten könne*).

Die roheste Form des Anthropomorphismus stellte, von dem mißverstandenen Begriff des Bildes Gottes in der Genesis ausgehend, Gott als Menschen per eminentiam vor; dahin gehört Melito von Sardes im zweiten Jahrhundert, welcher ein Buch verfaßte: *περὶ ἐνσωμάτου θεοῦ* **), was nicht, wie Einige meinen, von der Menschwerdung Gottes, sondern von der Körperlichkeit der sinnlich gedachten Menschengestalt Gottes, wie Origenes bezeugt, handelte***). Etwas feiner ist die andre Form, wonach man Gott als ein ätherisches Lichtwesen dachte. Hieher sind die clementinischen Homilien, jedoch auch Tertullian zu rechnen. Dieser, obgleich ein tiefes und gereinigtes religiöses Gemüth, sagt doch: wer sollte leugnen, daß Gott ein Körper sei, obgleich er Geist ist? †) Er behauptet, es gebe nichts Unkörperliches, als was nicht ist††). Der Geist sei ein Körper von besonderer Beschaffenheit†††). Zwar hat man ihn ent-

---

*) Homil. XVII, 11: *τινὲς δὲ τῆς ἀληθείας ἀλλότριοι ὄντες, — προφάσει δοξολογίας ἀσχημάτιστον αὐτὸν λέγουσιν, ἵνα ἄμορφος καὶ ἀνείδεος ἂν μηδενὶ ὁρατὸς ᾖ, ὅπως μὴ περιπόθητος γένηται· νοῦς γὰρ εἶδος οὐχ ὁρῶν θεοῦ κενός ἐστιν αὐτοῦ· πῶς δὲ καὶ εὔχεταί τις οὐκ ἔχων, πρὸς τίνα καταφυγῇ, εἰς τίνα ἐρείσῃ; ἀντιτυπίαν γὰρ οὐκ ἔχων ἐς κενὸν ἐκβαθρεύεται.*

**) bei Euseb h. e. IV, 26. Orig. in Gen. opp. T. II, p. 25.

***) Unter dem Namen des Melito von Sardes findet sich eine Apologie in syrischer Sprache, von Cureton in s. Spicilegium Syriacum, Lond. 1855 herausgegeben, u. demselben Autor beigelegt. Sie ist nicht identisch mit derjenigen, aus welcher Euseb. h. e. IV, 23 ein Bruchstück mittheilt; sie enthält auch keine anthropomorphischen Vorstellungen von Gott, sondern setzt eine geistigere Betrachtungsweise des Verfassers voraus. Dieser ist überhaupt nicht Melito, sondern nach mehreren Andeutungen ein Schriftsteller in Syrien oder dessen Nachbarschaft, u. der von ihm angeredete Kaiser Antoninus ist vermuthlich Caracalla, so daß die Abfassung in den Anfang des dritten Jahrhunderts fällt. Vgl. Jacobi, deutsche Zeitschr. f. chr. Wissenschaft u. chr. Leben v. Müller, Neander u. Nitzsch. 1856. Nr. 14. Ueber Melito im Allgemeinen, Piper, th. Stud. u. Krit. 1838. 1. (J.)

†) adv. Praxeam c. VII.

††) de carne Chr. XI: omne quod est, corpus est sui generis; nihil est incorporale, nisi quod non est.

†††) adv. Prax. VII: spiritus enim corpus sui generis in sua effigie.

schuldigen wollen, als habe ihm nur ein andres Wort gefehlt, um das reale Dasein zu bezeichnen. Dieß ist aber sicher unbegründet; die Irrthümer des Denkens und der Sprache fallen hier genau zusammen. Tertullian mit seinem lebendigen religiösen Gefühl und seinem kernhaften Realismus wußte die Begriffe von Realität und Körperlichkeit nicht zu trennen. Aehnliche Vorstellungen bemerken wir bei Lactantius, welcher diejenigen bestreitet, die Gott Gestalt und Affekte absprechen*). Wenn wir in Schriftstellern dieser Zeit lesen, Gott sei sine corpore, so folgt daraus noch nicht, daß sie ihn als ein rein geistiges Wesen aufgefaßt hätten, sondern es ist möglich, daß sie nur den Gegensatz gegen den irdischen Körper bezeichnen wollen.

Die Entwicklung der christlichen Lehre wirkte dieser sinnlichen Richtung zwiefach entgegen, theils mittelbar durch den Einfluß des Christenthums auf die ganze Denkweise, theils unmittelbar durch die schon früher vorhandene philosophische Bildung. In der ersten Weise wirkte die neue Richtung vom Natürlichen zum Ethischen, wofür besonders die Kirchenlehrer von einem praktischen, nüchternen religiösen Standpunkte thätig waren. Unter ihnen ist Irenäus auszuzeichnen, dessen besonnener, religiöser Geist die Unbegreiflichkeit des göttlichen Wesens anerkannte. Er fordert auf, sich durch die Andacht zu Gott zu erheben, und sagt, man müsse sein Augenmerk auf das richten, was in der Bibel über das Verhältniß Gottes zu den Menschen gesagt sei, und sich durch die Liebe zu ihm erheben. Er bekämpft die sinnlichen Phantasmen der Gnostiker und leitet ihre Irrthümer daraus ab, daß sie von Gott aussagten, was nur auf ein veränderliches Wesen passe; alles, was wir von Gott prädiciren, sei nur Bild. Zwar die Liebe drückt sich so aus, aber sie hat etwas Tieferes dabei im Gefühl, als was in den Worten bezeichnet wird**). Dieß mußte dazu führen, daß man sich des Unterschiedes zwischen Bild und Sache bewußt wurde.

---

*) de ira Dei c. 2: — — a philosophis irretiti et falsis argumentationibus capti aliter de unica illa majestate sentiunt, quam veritas habet, qui aut figuram negant habere ullam Deum, aut nullo affectu commoveri putant: quia sit omnis affectus imbecillitatis, quae in Deo nulla est.

**) adv. haer. II, 13, 3. 4: Est autem et super haec et propter haec inenarrabilis. Sensus enim capax omnium bene et recte dicetur, sed non similis hominum sensui; et lumen rectissime dicetur, sed nihil simile ei, quod est secundum nos, lumini. Sic autem et in reliquis omnibus nulli similis erit omnium pater hominum pusillitati; et dicitur quidem secundum haec propter dilectionem, sentitur autem super haec secundum magnitudinem.

Dasselbe hebt Novatian hervor. Er bezeichnet Gott als den seinem Wesen nach Unbegreiflichen, der allein wisse, was er sei; der menschliche Geist empfinde mehr, als er auszudrücken vermöge, was Gott sei *). Er bemerkt, Christus habe zwar anthropomorphische Bilder von Gott gebraucht, aber weniger, als das alte Testament, um den Geist zu einer höhern Betrachtung zu führen **).

Unter denen, die von einem philosophischer gebildeten Standpunkte die sinnliche Auffassung bekämpften, ragen die Alexandriner, besonders Origenes, hervor. Er zeigt, in welche Widersprüche sich die verwickeln, welche die bildlichen Bezeichnungen Gottes im alten Testamente buchstäblich nehmen ***). In der Erklärung der Worte: Gott ist ein Geist †), bestreitet er sowohl die ältern Philosophen, welche sich Gott nicht als reinen Geist gedacht hatten, als auch die Christen, welche die Ausdrücke: Geist, Licht und ähnliche sinnlich auffaßten. Er setzte auseinander, daß Gott die Körperwelt nicht schaffen und regieren könne, wenn er nicht von ihr verschieden wäre; er würde dann wie jeder Körper zusammengesetzt und daher der Veränderung und Auflösung unterworfen sein. Vorzüglich deutlich spricht er sich in dem Buch *περὶ ἀρχῶν* aus. Das Wort *ἀσώματος*, welches die Philosophen von Gott gebrauchen, werde nicht in der heiligen Schrift gefunden. Aber durch die biblischen Ausdrücke sei doch die Sache selbst vorausgesetzt, und zwar gelte nicht der Gebrauch, den das Wort im gewöhnlichen Leben habe, wo man feinere Körper damit bezeichne, sondern die Beziehung auf den reinen Geist ††). Besonders leicht gerieth man in sinnliche Vorstellungen, wenn man die Worte suchte, um das lebendige Gefühl der göttlichen Allgegenwart auszudrücken. Gegen solchen Irrthum streitet Clemens, indem er sagt, daß Gott

---

*) regul. fid. c. 6.

**) Geistigere Vorstellungen zeigt auch Hippolytus, und zwar mit Spuren platonischer Einwirkung: *τὸ γὰρ ὂν αὐτὸς ὁ πατὴρ ἦν, ἐξ οὗ τὸ γεννηθῆναι αἴτιον τοῖς γινομένοις. ἔλεγχος* X, 33. p. 335 ed. Miller. (J.)

***) in Genes. opp. T. II, p. 25.

†) in Joann. T. XIII, §. 21.

††) l. l. I, 1 intro. c. 8, 9: in consuetudine vero hominum omne quod tale non fuerit, incorporeum simplicioribus vel imperitioribus nominatur: velut si quis aërem istum quo fruimur, incorporeum dicat, quandoquidem non est tale corpus, ut comprehendi ac teneri possit urgentique resistere. Quaeremus tamen si vel alio nomine res ipsa quam Graeci philosophi *ἀσώματον*, id est incorpoream, dicunt, in scripturis sanctis invenitur. cf. c. 1.

über allen Raum und alle Zeit erhaben sei*). Ebenso wendet sich auch Origenes gegen die Lehre der Stoiker von einer Allverbreitung des göttlichen Wesens und setzt an die Stelle die göttliche Kraft, die alles umfasse**). Die Kirchenlehrer vermieden dabei den Abweg der deistischen Auffassung, welcher das lebendige Bewußtsein göttlicher Allgegenwart fehlt und die unmittelbare Beziehung Gottes zur Welt entschwindet.

Von dem Anthropomorphismus ist der Anthropopathismus zu unterscheiden, diejenige Auffassung göttlicher Eigenschaften, welche die Analogie Gottes zu dem menschlichen Geiste zu Grunde legt. Dieß ist an und für sich nicht falsch; denn wir vermögen Gott nur zu denken als das Urbild unseres Geistes, und die Gottesidee verliert ihre Haltbarkeit für uns, wenn wir uns von dieser Analogie losmachen. Der Anthropomorphismus sollte durch das Christenthum verdrängt, der Anthropopathismus aber nicht verdrängt, sondern vergeistigt und verklärt werden. Fallen sollte nur das Falsche daran, die Rohheit, welche menschliche Affecte (πάϑη) und Mängel auf Gott übertrug, indem sie neben der Verwandtschaft nicht die Erhabenheit des göttlichen Wesens bedachte. Das Christenthum mußte also unterscheiden lehren, was aus der Trübung der Sünde herrührt, und das, worin die wahre Analogie Gottes und des Menschen besteht. Im Heidenthum herrschte jener falsche Anthropopathismus, da der Polytheismus in den Göttern die Apotheose menschlicher Eigenschaften vollzog, und zwar nicht allein der Tugenden, sondern auch der Lüste; daneben die Vergötterung von Kraftäußerungen der Natur. Unter den gewöhnlichen Juden von fleischlichem Sinn fand sich eine entsprechende Rohheit in den Vorstellungen von den göttlichen Eigenschaften, indem die Allmacht als unbeschränkte Willkür, die Strafgerechtigkeit ganz analog dem menschlichen Zorn vorgestellt wurde. Philo bekämpfte diese Richtung von seinem philosophirenden Standpunkte; aber der Neoplatonismus, welcher im Gegensatz gegen das Anthropopathische Gott als das abstracte Ὄν dachte, das Höchste, Einfache, die Negation alles Bestimmten, führte nun den Philo zu einer ähnlichen Abstraction, obgleich

*) strom. II, p. 361. A: οὐ γὰρ ἐν γνόφῳ ἢ τόπῳ, ἀλλ' ὑπεράνω καὶ τόπου καὶ χρόνου καὶ τῆς τῶν γεγονότων ἰδιότητος· διὸ οὐδ' ἐν μέρει καταγίνεταί ποτε· οὔτε περιέχων, οὔτε περιεχόμενος· ἢ κατ' ὁρισμόν τινα ἢ κατ' ἀποτομήν.

**) c. Cels. VI, §. 71.

andrerseits der Theismus des alten Testamentes bei ihm eine Reaction ausübte.

Auch hier hatte der christliche Realismus die Aufgabe, sich zwischen den Extremen hindurchzuarbeiten. Das Christenthum beförderte den echten Anthropopathismus durch das Bewußtsein vom Bilde Gottes im Menschen und seiner Verdunkelung, wie von seiner vollkommnen Darstellung in Christo, wodurch man das Urbild in seiner Erhabenheit kennen lernte; in der Erlösung stellten sich die Eigenschaften der göttlichen Allmacht, Gerechtigkeit und Liebe in ihrem Zusammenhange dar. So war auf der einen Seite die Realität der Gottesidee, andrerseits ihre Verklärung nach der Analogie des wieder hergestellten Bildes Gottes in dem Menschen, dem verwirklichten Ideal der Menschheit in Christo gegeben. Von den Juden ging ein roher Anthropopathismus zu den Christen über. Es gab solche, welche von Gott Dinge glaubten, die man den grausamsten Menschen nicht zutrauen sollte. Dadurch wurde das andere Extrem einer Verflüchtigung der Gottesidee befördert*). So bildete sich die eigenthümliche Auffassung der Gnostiker.

Schon von dem vorchristlichen Heidenthum war der alttestamentliche Begriff von einem Zorn, einer Gerechtigkeit Gottes oft mißverstanden. Die rohe Auffassung der Juden konnte dieß befördern, aber der eigentliche Grund liegt tiefer, in dem eigenthümlichen religiösen Standpunkt des heidnischen Alterthums, welchen das alte Testament bestreitet. Was Heiligkeit, Zorn und Gerechtigkeit Gottes sei, konnte man nur bei dem richtigen Bewußtsein von der Sünde verstehn, von dem streng ethischen Standpunkt, welcher zuerst und allein im alten Testamente gegeben war. Das Heidenthum, welches das Böse als eine Schwäche, als eine Naturnothwendigkeit ansah, vermochte jene tiefen Begriffe nicht zu würdigen. Zu einem solchen Mißverstande wurden auch die Gnostiker hingetrieben. Sie aber fanden im alten Testament nicht etwa falsche Vorstellungen von Gott, irrthümliche, menschliche Auffassungen desselben, sondern sie bezogen dieselben auf ein reales Wesen als wirkliches Prinzip, das von dem christlichen Gott verschieden sei. So kamen sie zu einem Dualismus in der Lehre von der Offenbarung und von Gottes Eigenschaften. Dem vollkommnen Gott schrieben sie die Liebe zu; er könne nur erlösen; der Demiurg dagegen sei ein gerechtes

*) Orig. περὶ ἀρχῶν l. IV, c. 8.

Wesen, Liebe und Heiligkeit aber ihm fremd. Diese Trennung fand in philonischen Ideen eine Anschließung. Denn Philo sagt oft: Gott straft nicht unmittelbar selbst; von ihm kommt nur das Gute, die Strafe wird vollzogen durch dienende Geister, welche von Manchen für Gott selbst gehalten werden. Die Gnostiker trennten den Demiurgos nur noch weiter von Gott, indem sie ihm allein die Gerechtigkeit beilegten. Marcion kam durch die Ueberspannung des christlichen Standpunktes dazu, keine Vereinigung zwischen Liebe und Gerechtigkeit gelten zu lassen. Erfüllt von der Liebe Gottes, die sich in der Erlösung offenbarte, schloß er die übrigen Prädikate von ihm aus. Gott läßt nur Segnungen ausgehn, an welchen die Erlösten Theil nehmen; um die Uebrigen kümmert er sich nicht, sondern überläßt sie dem Demiurgos.

Gegen diese dualistische Auffassung hatten die Kirchenlehrer den Standpunkt des alten Testamentes zu vertheidigen und die Verbindung zwischen der Gerechtigkeit und Liebe Gottes nachzuweisen. Der Kampf wurde theils auf dem philosophischen und idealistischen Standpunkt der Alexandriner, theils auf dem des vorherrschenden Realismus geführt.

Die Alexandriner ließen es sich besonders angelegen sein, alle rohen Anthropopathismen zu bestreiten, aber es gelang ihnen nicht, das Reale und die sinnliche Auffassung richtig von einander zu sondern, daher sie selbst sich zu einer Verflüchtigung der göttlichen Eigenschaften verführen ließen. Clemens leitet alle Irrthümer in der Auffassung des alten Testamentes aus dem sinnlich buchstäblichen Verständniß ab, indem man sich das Wesen des über alle Affekte erhabenen Gottes nach menschlicher Art vorstelle. Die Propheten konnten uns Gott nicht schildern, wie er ist, sondern nur, wie wir sinnliche Menschen es verstehn können*). Origenes erblickt ebenfalls im alten Testamente eine Herablassung Gottes zu der Schwäche der Menschen. In der That sei kein Zorn bei Gott, aber dem Bösen

*) Str. II, p. 391: ἡμεῖς δὲ, ὡς ἔοικεν, οὐ παυόμεθα τὰ τοιαῦτα, σαρκικῶς νοοῦντες τὰς γραφὰς καὶ ἀπὸ τῶν ἡμετέρων παθῶν ἀναγόμενοι, τὸ βούλημα τοῦ ἀπαθοῦς θεοῦ, ὁμοίως τοῖς ἡμεδαποῖς κινήμασιν ἀπεκδεχόμενοι· ὡς δὲ ἡμεῖς ἀκοῦσαι δυνατοὶ, οὕτως ἔχειν ἀπὸ τοῦ παντοκράτορος ὑπολαμβάνοντες, ἀθέως πλανώμεθα· οὐ γὰρ ὡς ἔχει τὸ θεῖον, οὕτως οἷόν τε ἦν λέγεσθαι· ἀλλ' ὡς οἷόν τε ἦν ἐπαΐειν ἡμᾶς σαρκὶ πεπεδημένους, οὕτως ἡμῖν ἐλάλησαν οἱ προφῆται, συμπεριφερομένου σωτηρίως τῇ τῶν ἀνθρώπων ἀσθενείᾳ τοῦ Κυρίου.

müsse Gott als zürnend erscheinen wegen der Leiden, welche ihm seine Schlechtigkeit zuzieht*). Die Alexandriner bestreiten die Selbständigkeit des Begriffes der göttlichen Strafgerechtigkeit und lösen ihn auf in den Begriff einer *δικαιοσύνη σωτήριος*, der erziehenden, bessernden Liebe. Alle Strafen seien nur Besserungsmittel, von Gott geordnet, um die gefallenen Wesen zum Bewußtsein ihrer Entfremdung und zuletzt sie alle zur Wiedervereinigung mit Gott zu führen**).

Den Uebergang zu dem realistischen Standpunkt bildet Irenäus, welcher die Strafe als etwas sich von innen heraus Entwickelndes betrachtet, als etwas mit der Sünde selbst Gegebenes. Er sagt daher, Gott strafe nicht unmittelbar, um zu strafen, sondern die Strafe sei dasjenige, was aus der Sünde von selbst folge; wie Gott die Quelle aller Seligkeit sei und diejenigen, welche mit ihm in Gemeinschaft stehn, alles Gute von ihm empfangen, so sei die Entfremdung von ihm Quell der Strafe***). Wenn Tertullian, Novatian, Lactanz bei ihrem entschiedneren Realismus zuweilen mißverständliche Ausdrücke gebrauchen, so behaupten sie doch nicht minder, daß man bei Gott alles anders denken müsse, als bei den Menschen, daß er nichts thue aus Affekt der Natur, sondern alles aus göttlicher Weisheit. Tertullian insbesondre, der sich am ausführlichsten mit diesen Erörterungen beschäftigt, vertheidigt gegen Marcion den Begriff der göttlichen Gerechtigkeit, indem er den nothwendigen Zusammenhang der erlösenden Liebe und Gerechtigkeit darthut. Setzt nicht, fragt er,

---

*) Homil. 18 in Jerem.

**) Orig. in Joann. I, § 40. Von der gnostischen Unterscheidung zwischen dem *θεὸς ἀγαθὸς* und dem *θεὸς δίκαιος*: (*τοῦτο δὲ*) *οἶμαι μετ' ἐξετάσεως ἀκριβοῦς βασανισθὲν δύνασθαι λέγεσθαι ἐπὶ τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ, τοῦ μὲν υἱοῦ τυγχάνοντος δικαιοσύνης, τοῦ δὲ πατρὸς τοὺς ἐν τῇ δικαιοσύνῃ τοῦ υἱοῦ παιδευθέντας μετὰ τὴν Χριστοῦ βασιλείαν εὐεργετοῦντος.*

***) adv. haer. V, 27, 1. 2: *χωρισμὸς δὲ τοῦ θεοῦ, θάνατος· καὶ χωρισμὸς φωτὸς, σκότος· καὶ χωρισμὸς θεοῦ, ἀποβολὴ πάντων τῶν παρ' αὐτοῦ ἀγαθῶν. Οἱ οὖν διὰ τῆς ἀποστασίας ἀποβαλόντες τὰ προειρημένα, ἅτε ἐστερημένοι πάντων τῶν ἀγαθῶν, ἐν πάσῃ κολάσει καταγίνονται· τοῦ θεοῦ μὲν προηγητικῶς μὴ κολάζοντος, ἐπακολουθούσης δὲ ἐκείνης τῆς κολάσεως, διὰ τὸ ἐστερῆσθαι πάντων τῶν ἀγαθῶν. Αἰώνια δὲ καὶ ἀτελεύτητα παρὰ θεοῦ τὰ ἀγαθά· καὶ διὰ τοῦτο καὶ ἡ στέρησις αὐτῶν αἰώνιος καὶ ἀτελεύτητος· ὡς διηνεκοῦς τοῦ φωτὸς ὄντος, οἱ τυφλώσαντες ἑαυτοὺς ἢ καὶ ὑπὸ ἄλλων τυφλωθέντες, διηνεκῶς ἀποστεροῦνται τῆς τοῦ φωτὸς ἀπολαύσεως, οὐ τοῦ φωτὸς ἐπιφέροντες αὐτοῖς τὴν ἐν τυφλώσει τιμωρίαν.*

die Erlösung von der Sünde ein Dasein der Schuld in den Augen Gottes voraus? Marcion sei inconsequent*), indem er die Gerechtigkeit in Gott leugne und doch die Erlösung aufrecht halte. Er sucht nachzuweisen, daß der Begriff der göttlichen Gerechtigkeit einen tiefern Grund habe, als Marcion meine; er entspringe nicht erst aus der Beziehung auf die Bestrafung des Bösen, sondern beruhe in einer ursprünglichen Offenbarung Gottes, in der Schöpfung überhaupt, wo er gleichbedeutend ist mit der iustitia architectonica, indem Gott jedem Wesen seine bestimmten Grenzen setze; die Güte Gottes, sagt er, hat die Welt erschaffen, die Gerechtigkeit sie geordnet**). Die Anthropopathismen Gottes zu beseitigen, sei eine Verkehrtheit; wolle Marcion aus diesem Grunde Zorn und Strafe wegleugnen, so müsse er auch die übrigen Eigenschaften Gottes in Abrede stellen; jedoch statt Gott zur menschlichen Beschränktheit herabzuziehn, solle man sich zu ihm erheben. „Warum erachtest du in Gott etwas menschlich und nicht alles göttlich?"***) Die Schranken, welche der Entwicklung des Göttlichen im Menschen ankleben, müssen alle hinweggedacht werden. Anders muß daher auch die Langmuth, die Barmherzigkeit Gottes, als beim Menschen, verstanden werden. Er vertheidigt von solchem Standpunkte die menschliche Redeweise der heiligen Schrift: Gott konnte in keine Berührung mit dem Menschen treten, sagt er, ohne sich menschliche Affekte anzueignen, wodurch er sich herablassend das Ueberschwängliche seiner Majestät, welches die menschliche Schwäche nicht tragen konnte, mildert. Es ist das etwas zwar Gottes nicht Würdiges, aber für den Menschen Nothwendiges und darum doch Gottes Würdiges, weil nichts so sehr Gottes würdig ist, als was zum Heil der Menschen dient†). Er nennt es inconsequent, an Christus zu glauben und die

*) adv. Marc. I, 26. IV, 10: sed et peccata dimittere an ejus possit esse, qui negetur tenere, et an ejus sit absolvere, cujus non sit etiam damnare, et an congruat, eum ignoscere, in quem nihil sit admissum.

) l. l. II, c. 12: a primordio denique creator tam bonus, quam et iustus. Pariter utrumque processit, bonitas ejus operata est mundum, iustitia modulata est. — Justitiae opus est, quod inter lucem et tenebras separatio pronuntiata est, inter diem et noctem, inter coelum et terram etc. — Omnia ut bonitas concepit, ita iustitia distinxit, totum hoc iudicato dispositum et ordinatum est. *) l. l. II, 16.

†) c. 27. cf.: conversabatur Deus, ut homo divina agere doceretur; ex aequo agebat Deus cum homine, ut homo ex aequo agere cum Deo posset; Deus pusillus inventus est, ut homo maximus fieret.

Herablassung Gottes im alten Testament leugnen zu wollen, in welcher er eine Vorbereitung der Herablassung Gottes in Christo erblickt*). — Tertullian drückt sich zuweilen so aus, als nähme er an, das sittlich Gute habe keine innere Nothwendigkeit, sondern werde nur durch einen göttlichen Willensact als solches gesetzt; „nicht darum, sagt er, weil es gut ist, müssen wir gehorchen, sondern weil Gott es geboten hat" **). Allein er will nicht sagen, daß Gott willkürlich dieß und jenes als gut gesetzt habe. Er hat nur den Gegensatz im Auge gegen diejenigen, welche die Auctorität des göttlichen Gebots einschränkten durch die Rücksicht auf die Creatur. An einer andern Stelle verwahrt er sich grade gegen ein solches Mißverständniß und führt aus, daß in Gott alles natürlich, ewig und in seinem Wesen begründet sein müsse***).

Der Begriff der göttlichen Allmacht. Vom Standpunkt des Alterthums, wo das Bewußtsein in den Schranken der Natur befangen war, stellte sich selbst das Göttliche als einer höhern Natur unterworfen dar. Das Christenthum führt den Begriff der Allmacht als etwas Neues im Gegensatz gegen die heidnische Auffassung ein; er war den Christen von besonderer Wichtigkeit; die einfachen Gläubigen beriefen sich darauf, als auf den Grund ihres Vertrauens. Allerdings bot seine Entwicklung Schwierigkeiten dar, wenn man ihn nicht im Zusammenhang mit dem Wesen Gottes vorstellte. Man verkehrte ihn dann in den Begriff einer unendlichen Willkür, oder übertrug die Schranken des menschlichen Bewußtseins auf Gott. Eine solche Uebertragung vollzog schon Plinius der Aeltere, um damit die Realität des Begriffes zu beseitigen†). Celsus machte es den Christen zum Vorwurf, daß sie überall auf die göttliche Allmacht zurückwiesen. Den Begriff mißverstehend, sagt er, Gott könne nicht das Unvernünftige, Widernatürliche, Schlechte††). Gegen solche Einwendungen den Begriff vertheidigend, giebt Origenes eine eingehendere Erörterung. Er unterscheidet die Natur in dem idealen Sinne, welche eins ist mit

---

*) c. 16.

**) de poenit. c. 4: audaciam existimo, de bono divini praecepti disputare. Neque enim quia bonum est, idcirco auscultare debemus, sed quia Deus praecepit. Ad exhibitionem obsequii prior est majestas divinae potestatis, prior est auctoritas imperantis, quam utilitas servientis.

***) c. Marc. I, 22. 23.

†) Hist. natur. II, c. 5.

††) Orig. c. Cels. V, 14. 23.

der göttlichen Weltordnung, von der Natur in der Erscheinung. Wenn man die Natur in dem ersten Sinne versteht, so kann man freilich sagen: Gott kann und will nicht, was gegen die Natur ist, nicht das Undenkbare. Die Gesetze der erscheinenden Natur können hingegen Gott nicht binden. Es kann einen über diese Gesetze erhabenen Standpunkt geben, und wir dürfen daher, wenn etwas nach dem göttlichen Willen geschieht, dieß nicht für etwas Naturwidriges halten. Diese Ideen sind wichtig für seinen Wunderbegriff. Das Wunder ist demnach zwar nicht den Gesetzen der gewöhnlichen Natur in der Erscheinung entsprechend, der *φύσις κοινότερον νοουμένη*, aber in dem höhern Naturgesetz, in dem Wesen der göttlichen Weltordnung, begründet. Sofern hiemit eine Bestimmtheit gegeben ist, behauptet Origenes, die göttliche Allmacht sei nicht als eine unendliche zu denken. Er leugnet aber die Unendlichkeit noch in einem andern Sinne. Es war nämlich eine Lehre der alten Philosophie, daß kein Bewußtsein eine unendliche Reihe umfassen könne, was auf Gott angewandt, ein indirekter Anthropopathismus war*). So machten denn die Einen den Schluß: da Bewußtsein Beschränkung voraussetze, so könne dem höchsten Wesen kein Bewußtsein zugeschrieben werden; so in der Idee des neoplatonischen *Ὄν*. Origenes hielt die Idee des persönlichen und selbstbewußten Gottes aufrecht**), aber unwillkürlich bestimmt durch die Zeitphilosophie, nahm er jene Voraussetzung ebenfalls als eine Wahrheit auf; zugleich in dem christlichen Interesse für eine Vorsehung, die sich auf alles erstrecke, meinte er, daß die göttliche Allmacht nur eine beschränkte Reihe von Wesen umfassen könne. Dieß ist wichtig für seine Lehre von der Schöpfung, von der Präexistenz der Seele und von der Entwicklung der Welt. Er nahm an, Gott habe eine bestimmte Anzahl von Geistern geschaffen, und erblickte demnach in der ganzen Weltentwicklung nur einen Wechsel der Formen***).

---

*) Plutarch. de defectu oracul. c. 23. 24.

**) in Joann. T. XXXII, § 18: *ὅτε ἐν τῇ ἑαυτοῦ γινόμενος περιωπῇ, ἐπὶ τῇ ἑαυτοῦ γνώσει καὶ τῇ ἑαυτοῦ θεωρίᾳ οὔσῃ μείζονι τῆς ἐν υἱῷ θεωρίας, ὡς ἐπὶ θεοῦ χρὴ νοεῖν τὰ τοιαῦτα, δεῖ λέγειν, ὅτι εὐφραίνεται ἄρα τόν τινα εὐαρέστησιν* — — —.

***) *περὶ ἀρχῶν* l. II, c. 9: in illo ergo initio putandum est tantum numerum rationabilium creaturarum, vel intellectualium, vel quoquomodo appellandae sunt quas mentes superius diximus, fecisse Deum, quantum sufficere posse prospexit. Certum est quippe quod praefinito aliquo apud se numero eas fecit: non enim, ut quidam volunt, finem putandum est non habere creaturas; quia ubi

Man erkennt an diesem Beispiel, daß, wie sehr auch die platonische Philosophie bei den Alexandrinern Einfluß übte, doch das religiöse Interesse des Theismus das Gegengewicht hielt.

3. Die Lehre von der Schöpfung.

In dieser Lehre mußte besonders das Christenthum einen Umschwung der herrschenden Denkweise hervorbringen. Die Naturreligion, durch die Anschauung der Natur und den Vergleich mit menschlichen Verhältnissen bestimmt, vermochte sich nicht zu der Idee einer Schöpfung als freier That Gottes zu erheben; ein absolutes Handeln der unbedingten Freiheit Gottes war ein dem Alterthum ganz fremder Gedanke. Man ließ die Erscheinungswelt aus sich selbst, aus dem Chaos hervorgehn; selbst die Götter leiteten Manche daraus ab. Auch wo der Welt keine Autonomie zugeschrieben, keine pantheistische Anschauungsweise verfolgt, keine Entwicklung der Natur aus sich selbst angenommen, sondern ein höchster Geist als Bildner des Weltalls gedacht wurde, setzte man doch nicht ein unbedingtes, absolut freies Handeln desselben, sondern unter der Bedingung eines präexistirenden Stoffes. Mit dieser Annahme hing dann zusammen die Behauptung eines nothwendigen Prinzips des Bösen, Mangelhaften in der Welt. So steht die richtige Ansicht von der Schöpfung in Verbindung mit dem Bewußtsein der Erlösung. So lange man das Böse als in der Natur begründet und nothwendig betrachtete, mußte man das göttliche Handeln als ein bedingtes setzen. Wenn Plato Gott als den, welcher die ὕλη organisirt, darstellt, so kann gestritten werden, ob dieß bei ihm nicht eine bloß mythische Auffassung sei. Die Bildung der ὕλη geschieht, indem er die Idee auf sie übergehen läßt. Der Dualismus wird aber nie ganz überwunden, die dem Göttlichen widerstrebende Macht läßt es niemals ganz durchdringen. Dem spätern Neoplatonismus war diese Form zu mythisch und nicht begrifflich genug. Er führte den Dualismus zum absoluten Monismus über, verwandelte den handelnden Gott Platos in das Absolute, das transitive Handeln in die unbedingte Entwicklung einer immanenten Vernunftnothwendigkeit vom Absoluten bis zum letzten Punkte des Daseins,

---

finis non est, nec comprehensio ulla nec circumscriptio esse potest. Quod si fuerit, utique nec contineri vel dispensari a Deo quae facta sunt, potuerunt. Naturaliter nempe quicquid infinitum fuerit, et incomprehensibile erit.

wo die ὕλη als die nothwendige Schranke dieses Prozesses ihre Stelle hat.

Im Judenthum ist hingegen das auszeichnende Merkmal des Theismus vorhanden: die Lehre von einer Schöpfung, welche absolut freie That der göttlichen Allmacht ist, die höchste Erhebung des Geistes, wozu keine Weltweisheit des Heidenthums gelangen konnte. Das Christenthum fand also diese Lehre schon vor und brauchte sie nur von Neuem auszusprechen und von den Trübungen zu läutern, welche sie bei den Juden erfahren hatte.

Mit dem Begriff der Schöpfung aus nichts bezeichnete man eben im Gegensatz gegen das Alterthum eine absolut freie, durch keinen vorhandenen Stoff bedingte Handlung Gottes. Zuerst findet sich das Dogma in dem ποιμὴν des Hermas: Gott, der das All aus dem Nichtsein in das Sein gebracht hat*). Aber dieser Begriff fand nur allmälig, und indem dem religiösen Geiste und Denken eine ganz neue Richtung gegeben wurde, Eingang. Die speculative und populäre Denkweise, Denker und einfache Leute, wie Tertullian es bemerkt**), nahmen daran Anstoß. Besonders lehnte sich jene orientalische, speculative Richtung der Gnosis dagegen auf. Die Religionslehre der alten Welt war mit speculativer Kosmogonie verbunden. Das Christenthum schnitt durch die Schöpfungslehre sie ab, und darauf beruhte die Selbständigkeit der Religionslehre. Die Wiedereinführung einer solchen Kosmogonie hätte den wesentlichen Inhalt des Christenthums verändert. Den Gnostikern stand fest: aus nichts wird nichts, und es war hierin keine Verständigung vom christlichen Standpunkte mit ihnen möglich. Denn sie wollten sich nicht zufrieden geben mit der Aufnahme der Thatsache in den Glauben, sondern forderten Erklärung, wie das Endliche aus dem Unendlichen abzuleiten sei. Um dieß anschaulich zu machen, stellten sie sich eine Entwicklung der in dem Wesen des höchsten Prinzipes liegenden Vollkommenheit, eine nothwendige und allmälige Entfaltung der in ihm liegenden Daseinskeime vor. Die Schöpfung wurde hier zu einem nothwendigen Naturprozesse gemacht, dem das göttliche Wesen selbst unterworfen war, zur Emanation. Sie wählten dann manche Bilder, um den Emanationsprozeß aus Gott zu veranschaulichen: die Entwicklung der Ge-

*) l. II, mandat. 1.

**) de resurr. carn. c. 11.

danken aus der Vernunft und aus einander, das Licht, das in mannigfachen Strahlungen von dem Urlicht ausströmt, die Zahlen, die von einer höchsten Einheit ausgehn*). Valentinus nannte die Er-

*) Ich füge hier einige Bemerkungen über die von der Gnosis zum Theil abweichende Prinzipienlehre des Basilides an, in welchen ich der Darstellung des Hippolytus ἔλεγχος VII, 20 seq. folge. Denn die Vergleichung mit den Angaben des Clemens v. Alexandria ergiebt mit Sicherheit, daß wir hier eine im Wesentlichen mit diesem übereinstimmende und authentische Quellen benutzende Beschreibung haben. Dieß ist gegen Hilgenfeld von Uhlhorn (das Basilidianische System. Gött. 1855.) überzeugend dargethan. S. auch Hase, K.-G. 1854. S. 94. — Basilides bemüht sich, alle verendlichenden Begriffe von Gott fern zu halten; ihm genügt nicht, ihn den Seienden zu nennen, sondern er setzt ihn über alles Existirende hinaus durch den Begriff des οὐκ ὤν. Ganz Aehnliches findet sich bei Plotin und andern Platonikern Der Einfluß des Platonismus ist darin unverkennbar, obgleich ihn Herr Licent. Uhlhorn nicht gelten lassen will. In der Lehre von der Schöpfung leugnet Basilides das Dasein einer von Gott unabhängigen Materie, auch eine Emanation oder Evolution aus Gott; am nächsten der Wahrheit kommt nach ihm die biblische Vorstellung von einem Schaffen durch Gottes allmächtiges Wort. Nur soll das Fassen und Aussprechen des Schöpfungsgedankens, wenn auch unvermeidlich nach menschlichem Sprachgebrauch ausgedrückt, in übermenschlicher Weise verstanden werden. Gott schafft erst einen Weltsamen (σπέρμα τοῦ κόσμου, πανσπερμία), die Potenz aller Wesen, deren Keime darin chaotisch und unentwickelt beisammen liegen (σύγχυσις ἀρχική). Sofern dieß noch nicht die bestimmte und in Formen entwickelte Welt ist, kann sie ebenfalls eine nicht seiende Welt genannt, und daher von Basilides gesagt werden, daß Gott die Welt schuf οὐκ ὢν οὐκ ὄντα ἐξ οὐκ ὄντων. Zuerst entwickeln sich die geistigsten Wesenheiten, die υἱότης θεοῦ, in dreifacher Abstufung, dann nach absteigendem Werth die übrigen Geschöpfe. Ueber allen thront der Nichtseiende, nach dessen unendlicher Schönheit sich sehnend, alles von unten nach oben emporstrebt. Der Begriff des σπέρμα τοῦ κόσμου ist wahrscheinlich aus dem Stoicismus herüber gekommen; es führt aber zu unbegründeten und gezwungenen Deutungen, wenn man, wie Uhlhorn, in den Ideen des Basilides über Gott, Schöpfung, Weltentwicklung nichts als stoische Gedanken von einer ursprünglichen Einheit Gottes und der Materie und von dem selbständigen Auseinandertreten beider findet, eingekleidet in christliche Ausdrücke und modifizirt in den Endergebnissen durch christliche Teleologie. Wenn Basilides wiederholt sagt, Gott habe den Weltsamen hervorgebracht (τὸ καταβληθὲν ὑπὸ τοῦ οὐκ ὄντος θεοῦ), durch das Wort des Sprechenden sei er gesetzt, so müßte demnach seine eigentliche Meinung sein, der Weltsame habe Gott hervorgebracht; er hält es für eine zu physische Vorstellung, daß Gott die Wesen aus sich emaniren lasse, aber soll es für Gottes würdig halten, daß dieser sich aus dem Chaos entwickelt. Die υἱότης soll identisch sein mit dem von der Materie abscheidenden Gott, weil diese Lichtnaturen θεῷ ὁμοούσιοι heißen; und doch wird gesagt, daß sie als das Erste sich aus der πανσπερμία entwickeln, nicht aber Gott, der vielmehr über dem Ganzen steht, den Weltplan

zeugnisse der Emanation *αἰῶνες*, weil sie Repräsentanten des Ewigen seien. Die göttlichen Kräfte erscheinen bei den Gnostikern hypostasirt, während occidentalische Denker statt dessen Eigenschaften Gottes beschrieben haben würden. Durch die Emanationsstufen wollten sie die Stufenunterschiede des Daseins erklären. Manche suchten begreiflich zu machen, wie zuerst Persönlichkeit und Bewußtsein entstanden sei, und stellten an die Spitze ein unbewußtes Prinzip, aus welchem erst der persönliche bewußte Geist hervorgegangen sei, die *ἐνθύμησις*, *ἔννοια ἑαυτοῦ*. Mit allem dem aber war der Ursprung der Körperwelt noch nicht erklärt; denn sie und der Geist schienen den Gnostikern eine nothwendige Zweiheit zu bilden und nicht auf eine höhere Einheit zurückführbar zu sein. Auch das Dasein des Bösen und des Mangelhaften schien noch eine andere Erklärung zu fordern. Die Ableitung des Bösen aus der Freiheit genügte ihnen nicht, weil dadurch, wie sie meinten, der Ursprung immer wieder auf Gott zurückfalle. Indem sie die Quelle des Bösen außerhalb Gottes suchen wollten, geriethen sie in den Dualismus, welcher in verschiedenen Formen die Zeit beherrscht. Wie groß die Macht desselben gewesen sei, zeigt sich in rührender Weise an dem Gnostiker Apelles, einem Schüler des Marcion, welcher, als er sich zuletzt genöthigt sah, dem Dualismus zu entsagen, doch gestand, er glaube an ein Urwesen, aber wie dieses

---

vorher berathen hat, und mit alles überragender Herrlichkeit die Kinder Gottes zu sich heraufzieht, die ja schon deshalb nicht im vollen Sinne *ὁμοούσιοι* mit ihm sein können, weil sie unter sich nicht gleich sind. Man kann in der abstrakten Gottesidee und in der Betrachtung des Allebens pantheistische Einflüsse erkennen, aber sie sind am ersten Orte gar nicht, am zweiten nur bei dem erwähnten Begriffe von stoischer Art. Ueberhaupt ist es bei weitem zu viel behauptet, daß der Stoicismus die verbreitetste Philosophie, die Lebensluft des zweiten Jahrhunderts gewesen sei, des Jahrhunderts, wo Plutarch, Justin, Clemens lebten. Wir vermögen weder so viel von Pantheismus, noch so wenig von Dualismus bei Basilides zu erkennen, als Uhlhorn, obgleich auch er zugiebt, daß sich dieser nicht ganz verbergen könne. Basilides ist in dem Bestreben, den Dualismus aufzuheben, und durch den Rückfall in denselben dem Valentin verwandt. Er haftet daran, wenn er die *πανσπερμία* von der Seite der Gestaltlosigkeit, als *ἀμορφία*, betrachtet, vielleicht auch in einer Entgegensetzung des eigentlich lebendigen, bildenden Lichtsamens gegen das Materielle in der *πανσπερμία*, deutlich aber, wenn er bei der in Christo vorbildlich beschriebenen Apokatastasis die höheren Elemente nach oben verweist, hingegen — *ἔπαθεν οὖν τοῦτο ὅπερ ἦν αὐτοῦ σωματικὸν μέρος, καὶ ἀπεκατέστη εἰς τὴν ἀμορφίαν.* vgl. J. L. Jacobi, Basilidis philosophi gnostici sententiae. Regiom. 1852. (J.)

sei, vermöge er nicht einzusehn. Er könne nicht begreifen, wie ein einiger, ewiger Gott sei*). Die Gnostiker mußten also Dualismus und Emanationslehre mit einander verbinden; sie gingen von der Voraussetzung aus, daß das böse Prinzip sich mit dem Lichtreich, die Seele sich mit der Materie vermischt habe, woraus die irdische Welt entstanden sei. Fragte man nach der Entstehung dieser Vermischung, so hatte die Speculation und Phantasie weiten Raum. Die Einen sagen, daß die ὕλη eindringen wollte in das Reich des Lichtes; die Andern stellen die Mächte des Lichtreiches vor, als haben sie sich nicht in demselben erhalten können, sondern seien in das Reich der Finsterniß hinabgesunken. An der Spitze dieser auf dem Boden der Materie entstandenen, äußerlichen Welt steht der Demiurgos, dessen Beschaffenheit den Hauptunterschied in den gnostischen Systemen bestimmt, je nachdem sie ihn in einem absoluten Gegensatz zu Gott darstellen, oder als ein demselben nur untergeordnetes Wesen und unbewußtes Organ in der Schöpfung und Regierung der Welt**). Die Gnostiker der ersten Art mußten einen absoluten Gegensatz zwischen der irdischen Welt und der höchsten Weltordnung annehmen, woraus folgte, daß auch das Christenthum in diesem Gegensatz zur irdischen Welt stehe und nie eine Erlösung in derselben zu Stande kommen könne. Dann ergab sich entweder ein Hochmuth, ascetische Weltverachtung, oder der Gegensatz nahm eine entschieden unsittliche Richtung, indem es ganz gleichgültig schien, wie man handelte. Man meinte, das höhere Leben könne in diesen irdischen Formen seine Vollziehung nicht finden; man müsse der Sinnlichkeit seine Verachtung beweisen, ihr trotzen. So entstand ein frecher Antinomismus. Besonnener waren die anderen Gnostiker; sie nahmen an, daß in der Welt die Keime der göttlichen Ideen schon durch den Demiurgos unbewußt angelegt seien, erst das Christenthum aber habe den Weltbildner zum Bewußtsein des höchsten Gottes gebracht und die Ideen zur Klarheit entwickelt. Das Christenthum also hat das Bewußtsein von den Zwecken der Welt und dem Ziele des Menschengeschlechtes gegeben. Es liegt eine tiefe, wissenschaftliche Idee diesen Vorstellungen der Gnostiker zu Grunde, nur daß sie nach ihrer eigenthümlichen Betrachtungs- und Ausdrucksweise, was der Vernunft

*) Euseb. h. e. V, 13. Hippolyt. ἐλεγχ. p. 259.

**) Ueber die hauptsächlichsten Versuche zur Eintheilung der gnostischen Systeme s. Jacobi, Artik. Gnostiker in Herzogs Real-Encyklopädie für Theologie. (J.)

und dem Geiste der Menschen zukommt, objectiv als Entwicklung des Demiurgos darstellen.

Dieser gnostischen Willkür tritt Irenäus entgegen. Wenn wir nicht alles erklären wollen, sagt er, da Manches einem höhern Leben vorbehalten bleibt, so werden wir unsern Glauben bewahren; die Irrthümer der Gnostiker kommen daher, daß sie keine Grenze der Speculation anerkennen wollen*). Im Gegensatz gegen die Trennung Gottes und des Demiurgos sagt er, Gott habe alles in sich selbst und von sich selbst, d. h. unmittelbar nach seinen Ideen geschaffen**). Er giebt auch zu erkennen, was der positive Sinn des Begriffes der Schöpfung aus nichts sei, daß nämlich das Dasein abgeleitet sei von der Kraft und dem Willen Gottes. Man könne dieß nicht nach der Analogie des menschlichen Bildens erklären***). Er bleibt bei der Annahme stehn, daß die Schöpfung einen Anfang habe und weist Grübeleien, die darüber hinausgehn, zurück: was Gott vorher gewirkt habe, ehe er die Welt erschaffen, offenbare die heilige Schrift nicht; daher müsse man die Antwort darauf Gott anheimstellen.

Bei den platonisirenden Kirchenvätern erkennen wir eine Einmischung der platonischen Formen. Schon Philo drückt sich so aus, als ob er eine präexistente Hyle, die Gott gebildet habe, voraussetze. Indeß ist die Frage, ob Philo sich wirklich bis zu dieser Annahme vom Judenthum entfernt habe. In einem Fragment bei Eusebius†) sagt er, daß Gott so viel Hyle bereitet habe, als er grade für die Schöpfung gebrauchte. Dieß scheint doch gegen jene Annahme zu zeugen. Seinem Beispiele folgen die platonisch gebildeten Apologeten. Justinus der Märtyrer sagt, Gott habe alles aus einer unorganischen Materie gebildet††). Doch nach dem ganzen Zusammenhang seiner Denkweise kann man nicht meinen, daß er den platonischen Hylozoismus angenommen habe. Sein Schüler Tatian

---

*) adv. haer. II, 28.

**) II, c. 7. 8.

***) l. l. II, 28. § 3: ut puta, si quis interrogat: antequam mundum faceret Deus, quid agebat? dicimus, quoniam ista responsio subiacet Deo. Quoniam autem mundus hic factus est apotelestos a Deo, temporale initium accipiens, scripturae nos docent; quid autem ante hoc Deus sit operatus, nulla scriptura manifestat.

†) praepar. evgl. VII, 21.

††) Apol. I, § 10: *πάντα τὴν ἀρχὴν ἀγαθὸν ὄντα δημιουργῆσαι αὐτὸν ἐξ ἀμόρφου ὕλης δι' ἀνθρώπους, δεδιδάγμεθα.*

dient zur Erklärung, indem auch er sagt, alles sei aus einer formlosen Hyle gebildet, welche jedoch erst von Gott hervorgebracht war. Wenn hier eine bloß formelle Uebereinstimmung mit Plato vorhanden war, so konnte doch an diese Form eine Auffassung sich anschließen, welche den platonischen Begriff von der Hyle vollständiger festhielt. Wir finden ihn so bei Hermogenes*), einem Maler, welcher am Ende des zweiten Jahrhunderts in Nordafrika lebte. Er verwarf sowohl die gnostische Emanationslehre, als auch die kirchliche Lehre von der Schöpfung: jene widerspreche dem unwandelbaren Wesen Gottes und würde nöthigen, auch das Böse von ihm abzuleiten; diese werde durch die Natur dieser Welt widerlegt**); denn wenn die Schöpfung des vollkommnen Gottes durch nichts bedingt gewesen wäre, so hätte daraus eine vollkommene Welt hervorgehn müssen. Er glaubt daher etwas die Schöpfung Bedingendes setzen zu müssen, und dieß ist ihm die Hyle, welche er aus dem Platonismus in den Zusammenhang des christlichen Systemes aufnimmt. Der Lehre von der *μοναρχία* meinte er dadurch nichts zu vergeben, wenn er nur ein herrschendes, über alles mächtiges Prinzip annehme, und eine solche Herrschaft über die Hyle schrieb er Gott zu. Er betrachtete sie als das ganz Unbestimmte, Prädikatlose***), worin alle Gegensätze, welche nachher in der Welt hervortreten, noch ungesondert und unentwickelt sind, weder Bewegung noch Ruhe, weder Fluß noch Stillstand, sondern ein unorganisches Treiben. Sie ist das Receptive, Gott allein der Schaffende, seine bildende Thätigkeit ruft bestimmtes Dasein aus ihr hervor. Bei dieser Organisation bleibt aber ein Rest, welcher der göttlichen Bildungskraft widerstrebt. Daher die Mängel und das Häßliche in der Natur, daher auch das Böse. Wenn er consequent war, so muß er eine anfangslose Schöpfung angenommen haben; er kann sie nicht als einen einmaligen und transitiven Akt Gottes, sondern nur als etwas Immanentes betrachtet haben, was von selbst aus dem Verhältniß Gottes zu

---

*) Tertull. adv. Hermogenem. Hippolyt. ἔλεγχος VIII, 17.

**) Tertull. adv. Hermog. c. 2.

***) c. 28: unde ergo compertus est Hermogenes, informem et confusam et inquietam illam fuisse, quae ut invisibilis latebat? — c. 35: prima, inquit, facie videtur nobis incorporalis esse materia, exquisita autem ratione recta invenitur neque corporalis neque incorporalis. — c. 41: inconditus et [in]confusus et turbulentus fuit materiae motus. Sic enim et ollae undique ebullientis similitudinem apponis.

der Materie hervorging. Er sagte: Gott war immer Herrscher, folglich mußte er immer eine Herrschaft über die Materie haben*). Darin wird liegen, daß in der That Gott und die Materie nie getrennt waren, sondern die Hyle immer schon existirte zugleich mit der Organisation. Er verglich**) die Einwirkung Gottes auf sie mit der anziehenden Gewalt, welche die Schönheit ihrer Natur nach über den Betrachtenden ausübt; mit der Anziehungskraft des Magnets, welcher seiner Natur nach auf das Eisen wirkt. Er nimmt mithin gleich der neoplatonischen Schule ein werdendes Universum an, das in dieser Gestalt von Ewigkeit her dauert, so daß man stets Gott, das Bilden und den Stoff voraussetzen muß und zum Begriff der Hyle nur gelangt, wenn man von der Körperwelt unterscheidet, was ihr zu Grunde liegt. Ueberall ist in der Hyle ein der göttlichen Bildungskraft Verwandtes und Entgegenkommendes und ein Zerstörendes zu unterscheiden; von diesem rührt die Zerstörung und Auflösung im gegenwärtigen Leben her. Wandte man ihm das Unbiblische seiner Auffassung ein, so erwiderte er, seine Annahme liege in der Sache selbst und das Tohu Vabohu der Genesis sei Bezeichnung des Chaos, hingegen die Schöpfung aus nichts hätte müssen klar und ausdrücklich angezeigt werden. Consequent entwickelt würde Hermogenes durch den neoplatonischen Schöpfungsbegriff auch auf einen andern Begriff von Gott geführt sein, aber man muß doch vorsichtig sein, ihm das Schuld zu geben, was nur als Folgerung abzuleiten ist. Es ist der Entwicklungsgang eines Mannes in dieser Zeit zu beachten, der, vielleicht schon früher dem philosophischen Prinzip einer neoplatonischen Schule angehörend, dann vom Christenthume angezogen wurde und bei dem was er von dem Einfluß des Christenthums in seine Gedanken aufgenommen, im Widerstreit beharrte mit seinem speculativen Prinzip. Tertullian, aus dessen Entgegnung wir die Lehre des Hermogenes erkennen, wendet ein, daß man Gott nicht als den Einzigen anerkenne, wenn man nicht in ihm den einzigen, unbedingten Urheber alles Daseins setze. In der Schöpfungsgeschichte der Genesis bedeute das „im Anfang" keinen präexistirenden Stoff, sondern es sei die allmälige Folge des göttlichen Ordnens bezeichnet***); endlich müsse man unterscheiden

---

*) c. 3.

**) c. 44.

***) c. 19.

die absoluten, im Wesen Gottes liegenden Eigenschaften Gottes, und die relativen, auf die Schöpfung bezüglichen. Jene seien ewig, diese bezeichnen ein Verhältniß zur Welt, können also erst mit ihr entstehn*).

Origenes schloß sich von einer Seite der Kirchenlehre an, andrerseits ging er, wo sie nicht ausdrückliche Bestimmungen gegeben hatte, über sie hinaus; es ist ein Versuch, das überlieferte Dogma mit dem Standpunkt des Gnostikers auszugleichen. Er bezeichnet als biblische Lehre, daß diese bestimmte Welt einen Anfang genommen habe, daß sie aus nichts geschaffen**); aber was vor dieser Welt gewesen sei, sei unbestimmt gelassen, und die Gnosis habe darüber freien Spielraum. Nun schien ihm die Lehre von einem absoluten Anfang der Schöpfung etwas Unhaltbares; setze man die in der Schöpfung wirkenden göttlichen Eigenschaften voraus, so lasse sich nicht denken, warum sie nicht immer wirksam gewesen sein sollten***), und eben so wenig, wie bei Gott ein Uebergehn von der Ruhe zur Thätigkeit habe stattfinden können. Er stellte dagegen die Idee einer ewigen Schöpfung auf, einer Ableitung der Creatur von Gott vermöge eines Anfangs dem Begriffe nach. Nicht von dieser bestimmten Welt behauptete es Origenes, welche vielmehr eine vorangehende Geschichte voraussetze, sondern er denkt als Anfang eine rein geistige Schöpfung, Gott als den Urquell einer in unendlichem Abstand von ihm bestehenden, ihm verwandten Geisterwelt, welche seine ewige Selbstoffenbarung ist. Die Lehre der Gnostiker von dem *ὁμοούσιον* der geistigen Naturen mit Gott bekämpft er und erblickt in der Geisterwelt nur einen partiellen Abglanz der göttlichen Herrlichkeit†). Die Lehre von

---

*) c. 3.

**) *περὶ ἀρχ.* l. I, praefat. 4., l. I, c. 3. §. 3.

***) *Πῶς δὲ οὐκ ἄτοπον τὸ· μὴ ἔχοντά τι τῶν πρεπόντων αὐτῷ τὸν θεὸν, εἰς τὸ ἔχειν ἐληλυθέναι; ἐπεὶ δὲ οὐκ ἔστιν ὅτε παντοκράτωρ οὐκ ἦν, ἀεὶ εἶναι δεῖ ταῦτα, δι᾽ ἃ παντοκράτωρ ἐστὶ, καὶ ἀεὶ ἦν ὑπ᾽ αὐτοῦ κρατούμενα, ἄρχοντι αὐτῷ χρώμενα.* — 3: *πάντα τὰ γένη καὶ τὰ εἴδη ἀεὶ ἦν· ἀλλ᾽ οὐ δή τις ἐρεῖ καὶ τὸ καθ᾽ ἓν ἀριθμοῦ· πλὴν ἑκατέρως δηλοῦται, ὅτε οὐκ ἤρξατο ὁ θεὸς δημιουργεῖν ἀργήσας ποτέ.* Ep. Justiniani ad Mennam patriarch. Mansi IX, p. 528. *περὶ ἀρχῶν* p. 4. ed. Redepenning.

†) in Joann. T. XXXII, §. 18: (*οἶμαι*) *φθάνειν μέντοι γε ἀπὸ τοῦ ἀπαυγάσματος τούτου τῆς ὅλης δόξης μερικὰ ἀπαυγάσματα ἐπὶ τὴν λοιπὴν λογικὴν κτίσιν· οὐκ οἶμαι γάρ τινα τὸ πολὺ δύνασθαι χωρῆσαι τῆς ὅλης δόξης τοῦ θεοῦ ἀπαύγασμα ἢ τὸν υἱὸν αὐτοῦ.* cf. T. XIII, § 25.

der Schöpfung aus nichts suchte er zu wahren, indem er alles unmittelbar aus Gott ableitete, nicht bedingt durch einen präexistirenden Stoff; damit aber konnte wohl zusammenhangen eine gewisse geistig aufgefaßte Emanation der Geisterwelt aus Gott.

Diese Lehre des Origenes wurde von dem Bischof Methodius von Tyrus gegen Ende des dritten Jahrhunderts bekämpft*). Er führte die Ausdrücke des Origenes richtig an, daß die Welt in einem ewigen, anfangslosen Werden von Gott ausgehe, aber er besaß nicht speculativen Geist genug, um in den Ideenzusammenhang des Origenes einzugehn, und machte manche Einwendungen, welche ihn nicht trafen. Er überträgt nämlich das Verhältniß eines menschlichen Gebildes zum Werkmeister auf die Abhängigkeit der Creaturen von Gott, und behauptet daher, die Welt müsse doch einmal vollendet und Gott also vom Schaffen zum Nichtschaffen übergegangen sein. Origenes würde dieß nicht zugegeben haben, welcher die Geisterwelt nicht als ein irgend wann Fertiges, sondern als ein immer Werdendes, in ewigem Prozeß aus Gott Hervorgehendes und von ihm Abhängiges betrachtet. Ferner wirft Methodius ein, daß Origenes den Abstand zwischen Gott und Creatur dadurch aufhebe. Aber Origenes leugnete gleichfalls, daß der Creatur ihrem Wesen nach Selbständigkeit inwohne; er würde vielmehr die erhaltende Thätigkeit als eine fortgesetzt schöpferische, welche immerfort die Creatur bedinge, bezeichnet haben. Eher konnte die Lehre des Origenes, wenigstens der Form nach, getroffen werden durch den dritten Gegengrund, daß sie mit der Selbstgenugsamkeit Gottes streite, welcher kein Aeußeres zu seiner Befriedigung bedürfe. Aber auch dieß wollte Origenes nicht behaupten, sondern nur so viel sagen, daß uns die Betrachtung der göttlichen Vollkommenheit dahin führe, auch eine beständige Offenbarung Gottes in seinen Werken anzunehmen. Er bezog dieß keineswegs auf die Gestalt des Universums, wie es jetzt ist, sondern auf die ursprüngliche, geistige Schöpfung. In dieser Beziehung müssen wir den Zusammenhang seiner Ideen, wie sie sich im Gegensatz gegen den Gnosticismus entwickelten, recht verstehn. Wenn die Gnostiker behaupteten, man könne das Universum nicht von einem Urwesen ableiten, sondern die Gegensätze in demselben wiesen auf drei verschiedene Prinzipien, das

---

*) in dem Buch: περὶ τῶν γεννητῶν, Auszug bei Photius Bibl. cod. 235.

πνευματικόν, ψυχικόν und ὑλικόν zurück, so suchte Origenes darzuthun, daß auch eine andere Erklärung möglich sei. Wenn die Gnostiker, das Ethische dem Physischen unterordnend, die ethischen Differenzen aus einer ursprünglichen Verschiedenheit der Naturen ableiteten, so ist es hingegen sein Interesse, den physischen Gegensatz durch das Ethische zu begründen. Die Willensrichtung ist nach ihm der Hebel der ganzen Weltordnung, und aus dem in ihr begründeten Gegensatz sind alle andern Differenzen entsprungen. Behaupteten nun die Gnostiker, daß, wenn die Welt von Einem höchsten Urwesen abzuleiten wäre, ihre Beschaffenheit der Vollkommenheit desselben entsprechen und wir nur Gleiches darin finden müßten, so giebt er ihnen darin Recht, kommt dadurch zu der Voraussetzung einer ursprünglicheren Schöpfung der gottverwandten Geister und sucht dann weiter nachzuweisen, daß die späteren Gegensätze aus ihrer Willensrichtung hervorgegangen seien. In jener seligen, Gott verwandten Geisterwelt war das Festhalten der Gemeinschaft mit Gott ein durch den freien Willen bestimmtes; sie konnten in dem Guten und Göttlichen verharren durch freie Hingebung an Gott, oder sie konnten auch sich von ihm abwenden; und aus diesem Abfall der Geister von Gott ist die ganze Revolution des Universums und sind alle Gegensätze abzuleiten. Der mißverstandene Begriff der göttlichen Gerechtigkeit hatte ihn dazu verführt, die Einheit in jener ursprünglichen Geisterwelt so weit zu steigern, daß er sie alle einander gleich, mit gleich kräftigen Gaben ausgerüstet, nur der Zahl nach von einander verschieden dachte, woraus dann folgt, daß selbst die individuelle Verschiedenheit, die Eigenthümlichkeit, etwas ethisch Begründetes und aus der Sünde Abzuleitendes wäre. Sobald nun einmal diese Gegensätze und mit ihnen die Mannigfaltigkeit des Daseins sich gebildet hatten, so unterwarf Gott sie einer höhern Einheit, bildete aus ihnen eine Welt, deren Ziel es ist, die gefallenen Wesen zur ursprünglichen Einheit zurückzuführen (ἀποκατάστασις). In dem Buch περὶ ἀρχῶν wendet er den Begriff der Weltseele auf die beseelende, göttliche Kraft an, wodurch aus den Gegensätzen die Einheit der Weltbildung hervorging. Es fragt sich übrigens, ob Origenes nicht durch die Unhaltbarkeit jener Annahme von der ursprünglichen, vollständigen Gleichheit der Geister zu einer Modification derselben hingetrieben wurde. Nun bezeichnet er späterhin den λόγος als Gesammtabglanz der göttlichen Herrlichkeit und die einzelnen Geister je als einen partiellen Abglanz, wonach doch anzunehmen sein würde, daß, was in

dem Logos Eines ist, sich individualisire in der Geisterwelt. Damit ist dann wahrscheinlich auch eine ursprüngliche Verschiedenheit in den Geistern gesetzt.

Was das Verhältniß der Materie zur ursprünglichen Schöpfung betrifft, so stellt er es im Buche περὶ ἀρχῶν als fraglich hin, ob irgend ein creatürlicher Geist ohne Körper bestehn könne*), so daß der Körper, stets mit ihm verbunden, nur dem Begriffe nach zu unterscheiden wäre. Dieß ist von Manchen so verstanden, als wenn Origenes den Körper nur für etwas Ideales, d. i. in der Idee des creatürlichen Wesens von selbst Gegründetes hielte, für den Ausdruck der objectiven Schranke, der natürlichen Begrenzung des creatürlichen Daseins. Danach würde denn der Gegensatz zwischen Geist und Körper wegfallen, und der Körper wäre nichts Anderes, als das beschränkte, endliche Wesen des Geistes. Jedoch dieß liegt eigentlich nicht in seinen Worten, welche nur die Frage enthalten, ob nicht mit dem Dasein jedes geschaffenen Geistes auch der Körper gegeben sei, indem er nicht ohne Körper bestehen könne. Allerdings aber könnte nach anderen Aeußerungen der Gegensatz zwischen Geist und Körper zu schwinden scheinen, da er die Materie oft als das schlechthin Unbestimmte bezeichnet, welches höhere oder niedere Einzelheiten in sich aufnehmen könne. Er schreibt ihr eine unendliche Verklärungsfähigkeit zu, so daß sie auf der höchsten Stufe ganz vergeistigt wird. Sie scheint daher auf den Begriff der bloßen Potenzialität des Daseins, welche actuell zu verschiedenen Stufen erhoben werden kann, zurückgeführt und diese Potenzialität als etwas mit der Schöpfung Gegebenes aufgefaßt zu sein. Aber bei alledem darf nicht übersehn werden, daß er sich in der angeführten Stelle des Buchs περὶ ἀρχῶν fragend ausdrückt, und daß sich andre Stellen finden, wo er die reine Immaterialität der Geisterwelt voraussetzt**).

*) περὶ ἀρχῶν II, c. 2, 2: Si vero impossibile est hoc ullo modo affirmari, id est quod vivere praeter corpus possit ulla alia natura praeter Patrem et Filium et Spiritum sanctum, necessitas consequentiae ac rationis coarctat intelligi, principaliter quidem creatas esse rationabiles naturas; materialem vero substantiam opinione quidem et intellectu solum separari ab eis, et pro ipsis vel post ipsas effectam videri, sed nunquam sine ipsa vel vixisse vel vivere.

**) in Joann. T. XIX, §. 5: ἀλλὰ καὶ ὁ δεικνύμενος κόσμος, ὑλικὸς γενόμενος διὰ τοὺς δεηθέντας τῆς ἐνύλου ζωῆς, τόπους μὲν ἔχει διαφόρους, οἵτινες δὴ πάντες, ὡς μὲν πρὸς τὰ ἄϋλα καὶ τὰ ἀόρατα καὶ τὰ

4. Die Lehre von der Vorsehung.

Auch diese Lehre, wie sie durch das Christenthum vorgetragen wurde, gehört zu dem eigenthümlich Neuen, wenn auch überall, weil sie in der religiösen Natur des Menschen gegründet ist, sich Anklänge davon finden. Im Alterthum betrachtete man nur die Welt im Ganzen als Bild Gottes, hingegen im Christenthum erschien jeder Mensch als eine Selbstoffenbarung Gottes, nicht mehr als bloßer Theil des Weltganzen, sondern als ein eigener Zweck Gottes, zu welchem das Ganze mitwirken muß; daher denn diese Lehre in Zusammenhang mit allen Grundlehren des Christenthums trat, mit der ganzen Heils- und Erlösungslehre. Den Heiden schien die Bedeutung, welche das Christenthum dem Einzelnen beilegte, ein Hochmuth zu sein. „Wie denn die großen Weltkörper vergehen, der Mensch aber ewig sein sollte?" Die weit verbreitete Vorstellung von einer *εἱμαρμένη*, einer unabänderlichen Nothwendigkeit, welche selbst die Götter beherrscht, stand der Lehre von der *πρόνοια* hindernd entgegen. Das stoische System redete zwar auch von einer *πρόνοια*, allein diese Lehre stand hier im Zusammenhang mit dem Pantheismus; sie entsprach dem unabänderlichen Gesetze des Weltganzen, dem alles dient, jedes individuelle Leben geopfert wird, so daß nichts bleibend ist, als Zeus. Im Platonismus ist zu unterscheiden die mehr populär-religiöse und die consequent-systematische Ansicht des Plotin. Der Gesichtspunkt der letztern widerstreitet der christlichen *πρόνοια*: von dem Absoluten bis zur Schranke des Daseins herrscht unbedingte Nothwendigkeit der Entwicklung. Es kann eben so wenig von einer bewußten Vorsehung Gottes, als von einer zweckbildenden Schöpfung die Rede sein, sondern nur von einer Nothwendigkeit der immanenten Vernunft. Von diesem Standpunkt bekämpft Plotin die Gnostiker, aber mit der gnostischen zugleich die eigenthümlich christliche Anschauung.

Für die Auffassung der Gnostiker kommt wiederum das von ihnen gesetzte Verhältniß des Demiurg zum höchsten Gott in Betracht: die, welche ihn zu einem unbewußten Organ Gottes machten, konnten

---

ἀσώματα κάτω εἰσὶν, οὐ τόσον τῷ τόπῳ, ὅσον τῇ πρὸς τὰ ἀόρατα συγκρίσει. — ibid. von dem *κόσμος ἀόρατος, κόσμος νοητός: εἴη ἂν τοσούτῳ ποικιλώτερος τοῦ αἰσθητοῦ κόσμου καὶ διαφέρων, ὅσῳ διαφέρει γυμνὸς πάσης ὕλης τοῦ ὅλου κόσμου λόγος τοῦ ἐνύλου κόσμου οὐκ ἀπὸ τῆς ὕλης, ἀλλ' ἀπὸ τῆς μετοχῆς τοῦ λόγου καὶ τῆς σοφίας τῶν κοσμούντων τὴν ὕλην κεκοσμημένων.*

auch eine Vorsehung annehmen, unbewußt durch ihn verwaltet; dagegen die, welche ihn feindlich Gott entgegen stellten, mußten eine *πρόνοια* annehmen des Demiurg und eine andere des höchsten Gottes. Jeder sorgte für die Seinen, der höchste Gott nur für die Pneumatiker, und die Andern blieben ihm fern. Viele von ihnen schrieben dem Fatum wenigstens einen beschränkten Einfluß zu*); im Reich des Demiurgos walte das Verhängniß der Sterngeister, bis durch die Erlösung die Pneumatiker der Fürsorge des höchsten Gottes anheimgestellt werden. Dieß aristokratische Vorurtheil für die Pneumatiker fand bei Marcion nicht statt, jedoch eine andre Vermischung von Irrthum und Wahrheit. Er bezieht die Vorsehung auf die an Christus Glaubenden, konnte sich also den Begriff einer providentia specialissima aneignen. Es hat ja dieß seine Wahrheit, insofern dazu, daß die Absicht des erziehenden Gottes, die Menschen für sein Reich zu bilden, erfüllt werde, auch die Hingabe im Glauben erfordert wird, aber Marcion macht aus dem subjectiv Bedingten wieder einen objectiven Unterschied; alle diejenigen, welche nicht in die Gemeinschaft mit dem Erlöser eingehn, setzt er unter die Regierung des Demiurgos. Hingegen unter der erstgenannten Klasse der Gnostiker ist besonders Basilides durch seine hieher gehörigen Ideen merkwürdig. Er bezeichnet**) die *πρόνοια* als etwas den Geschöpfen mit der Schöpfung

*) So Bardesanes, welcher drei Factoren setzt, durch welche der Mensch bestimmt werde: Natur, Geschick und freien Willen. Was in uns allen gleichmäßig ist und geschieht, rührt von der Natur, was verschiedenartig ist, vom Geschick her, und der freie Wille führt uns, wie wir es wünschen. Das Geschick hat nicht Gewalt über alles; denn das, was man Geschick nennt, beruht auf einem von Gott geregelten Zusammenwirken der höheren Mächte (d. i. der Sterngeister) und der Elemente. S. d. Schrift: „das Buch der Gesetze der Länder", welche W. Cureton im Spicilegium syriacum containing remains of Bardesan, Meliton, Ambrose and Mara bar Serapion. Lond. 1855. syrisch und englisch herausgegeben. Es ist dasselbe Buch, woraus Eusebius Praepar. evang. 6, 10 ein Fragment mittheilt, und welchem er den Titel: *περὶ εἱμαρμένης* giebt; cf. h. e. 4, 30. Daß es in vorliegender Form von Bardesanes selbst geschrieben sei, ist weniger wahrscheinlich, als daß ein Schüler seine Lehren zu dieser dialogischen Darstellung verarbeitet habe. Vergl. Jacobi, deutsche Zeitschr. f. chr. Wiss. u. chr. Leb. 1856. N. 15. (J.)

**) Clem. Strom. l. IV, p. 509: *ἡ πρόνοια δὲ, εἰ καὶ ἀπὸ τοῦ ἄρχοντος, ὡς φάναι, κινεῖσθαι ἄρχεται, ἀλλ' ἐγκατεσπάρη ταῖς οὐσίαις σὺν καὶ τῇ τῶν οὐσιῶν γενέσει πρὸς τοῦ τῶν ὅλων θεοῦ.*

Spezieller führt dieß Hippolytus in seiner Darstellung des Basilidianischen Systemes aus: der große Archon herrsche und regiere vom Firmament bis

selbst Eingepflanztes. Dieß könnte nun mit jener platonischen Idee zusammenstimmen, wonach die Vorsehung erscheint nicht als bewußtes Handeln einer erziehenden göttlichen Liebe, sondern als immanente Vernunftnothwendigkeit; aber so meint es Basilides nicht. Er setzt den Zusammenhang zwischen ursprünglicher Schöpfung und göttlicher Weltregierung, und läßt den Anstoß zu den Entwicklungen vom Demiurgos ausgehn. Zwar könnte die göttliche Weltregierung nicht wirken ohne Voraussetzung der Gesetze, welche durch die Schöpfung den Creaturen eingepflanzt wurden, aber auch diese Gesetze könnten nicht zur Wirksamkeit gelangen, wenn nicht zugleich alles geleitet würde durch die weltregierende Thätigkeit des persönlichen, überall wirksamen Gottes.

Die Kirchenlehrer hatten demnach auch den Gnostikern gegenüber den Begriff der πρόνοια zu entwickeln. Es ergaben sich manche wichtige Fragen, als nach dem Verhältniß der Vorsehung zur Freiheit des Menschen, nach der Vereinbarkeit der creatürlichen Freiheit mit der göttlichen Präscienz. Origenes beschäftigt sich vorherrschend mit diesen Untersuchungen; er erörtert das unter den Heiden gewöhnliche Sophisma des sogenannten λόγος ἀργός: Gott hat dieß vorausgewußt, folglich ist es nothwendig, folglich kann von keiner Freiheit mehr die Rede sein, und der Antrieb zum Handeln wird aufgehoben. Origenes deckt dagegen die Verwechselung der Begriffe in diesem Schlusse auf und unterscheidet zwischen dem Wissen an sich und dem Bestimmen, zwischen der absoluten und hypothetischen Nothwendig-

---

herab zum Monde; im Bereich des Mondes und der Sterngeister der niedere Archon, welcher die Stelle des Weltbildners einnimmt. Auf der darunter liegenden Stufe der πανσπερμία, der unsrigen, sei kein Vorsteher oder Verwalter oder Bildner, sondern es genüge das Gesetz des von Gott den Dingen eingepflanzten vernünftigen Gedankens, wonach das Was, das Wann und Wie alles Werdens bestimmt werde. (p. 237 ed. Miller.) — Daß aber dieß keine absolute Ausschließung der Wirksamkeit des niedern Archon enthält, sondern auch für die unterste Region die Sterngeister den die Entwicklung bestimmenden Einfluß ausüben, daß vielmehr dieser in dem göttlichen Grundgesetz der Dinge mit enthalten ist, erhellt aus der Aeußerung, daß Christi Geburt und Erlösungswerk durch die Sterne bestimmt sei; ἦν γάρ, φησίν, αὐτὸς ὑπὸ γένεσιν ἀστέρων καὶ ὡρῶν ἀποκαταστάσεως ἐν τῷ μεγάλῳ προλελογισμένος σωρῷ (i. e. τῇ πανσπερμίᾳ). Dieß gegen die Einwendungen in Uhlhorns Schrift S. 24. Daß die unterste Stufe einen eignen Archon oder Bildner habe, habe ich nicht behauptet. (J.)

keit; er setzt die Präscienz nicht als Ursache dessen, was geschehen wird, sondern als durch dieses bedingt. Vom christlichen Standpunkt sucht er weiter zu beweisen, wie die Lehre von einer unbedingten Prädestination mit der ganzen Analogie der biblischen Lehre, mit der Annahme eines göttlichen Gerichtes, mit dem, was Paulus von der Nothwendigkeit eigner Anstrengungen sagt*), im Widerspruch stehe. Bei diesen Untersuchungen handelte es sich auch um die schwierigen Stellen in den paulinischen Briefen, auf welche man die Lehre von einer absoluten Prädestination gründete. Die Gnostiker benutzten ferner alttestamentliche Aussprüche, um den Gott des alten Testamentes anzuklagen; aber auch viele Ungebildete innerhalb der Kirche machten sich, wie Origenes sagt, nach ihrer ganz buchstäblichen Auffassung unwürdige Vorstellungen von Gott, als sei er ein willkürlich handelnder Tyrann. Von diesen unterscheidet er Andere, welche nicht über solche Stellen aburtheilen, irrige Vorstellungen vermeiden und die Schwierigkeiten einer künftigen Lösung vorbehalten. Die Kirchenlehrer überhaupt scheuten sich, die Sache auf die Spitze zu treiben, und suchten die creatürliche Freiheit immer festzuhalten. Sie stimmen darin überein, daß sie, anstatt sich bei einzelnen aus dem Zusammenhang gerissenen Stellen aufzuhalten, das Ganze der Schriftlehre von der Liebe und Gerechtigkeit Gottes beachtet wissen wollen. Irenäus erklärt die Verhärtung Pharaos so: das, was Wirkung der von Gott veranlaßten Begebenheiten sei, werde auf ihn selber übertragen, das Vermittelte wie etwas Unmittelbares dargestellt. So sage man von der Sonne, sie blende, während dieß begründet sei im Verhältniß des Auges zum Sonnenlicht**). Origenes trägt eine eigenthümliche, mit seinem System zusammenhangende Theorie vor. Er bringt die göttliche Leitung der vernünftigen Wesen auf Erden in Verbindung mit einem verborgenen frühern Dasein. Zu dieser Leitung nun gehöre auch, daß Gott sie in eine solche Lage versetze, wodurch das schlummernde Böse zum Bewußtsein gebracht und die endliche Heilung herbeigeführt werde. So lasse ein weiser Arzt den verborgenen Krankheitsstoff hervorbrechen, um die Krankheit zu beseitigen***).

---

*) z. B. I Cor. 9, 24 ff.

**) adv. haer. l. IV, c. 29. 30.

***) περὶ ἀρχῶν l. III, p. 19. ed. Redep.

5. Die Theodicee.

Die Lehre von der Schöpfung und Vorsehung hing nothwendig zusammen mit einer Theodicee. Denn in der Polemik gegen die Gnostiker konnte man die Schöpfung aus nichts und die alles umfassende Vorsehung nur aufrecht halten, wenn man die Einwendungen, die aus dem Dasein des Bösen entnommen wurden, zurückwies. Jene behaupteten immer, daß eine Schöpfung aus nichts die Ursächlichkeit des Bösen auf Gott zurückführe; und gegen die Unterscheidung der Zulassung und Bewirkung erwiderten sie: wenn Gott das Böse verhindern konnte und nicht verhinderte, so sei er dessen Ursache*). Aber auch die mannigfachen Abstufungen unter den Wesen und die Verschiedenheit der Menschen schien ihnen ein Beweis, daß die Welt in dieser Form nicht von dem vollkommnen Gott herrühren könne. Wie sie nun drei Klassen von Menschen annahmen, erstens die *ὑλικοί*, *χοϊκοί*, die von blinder Begier Getriebenen, aller sittlichen Elemente Entbehrenden, zweitens die *πνευματικοί*, in welchen sich ein göttliches Lebensprinzip darstellt, drittens die *ψυχικοί*, in der Mitte zwischen jenen beiden, die von dem verständigen Element Beherrschten, am Autoritätsglauben Hangenden, zwischen gut und böse Stehenden, durch Furcht und Hoffnung Bestimmten, die es nicht vermögen, zum Anschaun der vollen Wahrheit zu gelangen, — so nahmen sie drei Prinzipien des Daseins, den höchsten Gott, den Demiurgos und die Hyle, nach der einen Auffassung das Reich des Ariman, nach der andern eine blinde Kraft des Bösen und ihren Repräsentanten, den Satan, an.

Irenäus weist auf das praktisch Wichtige hin. Man werde am sichersten gehn, sagt er, wenn man das dem einfachen Glauben Gewisse von dem unterscheide, was wir nicht erklären können und Gott sich vorbehalten habe. Als das Wichtige und Gewisse gilt ihm, daß Gott den Abfall der Wesen voraus gewußt und von Anfang an Strafen dafür bestimmt habe; aber die Ursachen, weshalb die einen Wesen treu blieben, die andern von Gott abfielen, können wir nicht bestimmen**). Doch wollte er wenigstens einen Versuch zur

---

*) Clem. Strom. I, p. 310: *οἶδα πολλοὺς ἀδιαλείπτως ἐπιφυομένους ἡμῖν καὶ τὸ μὴ κώλυον αἴτιον εἶναι λέγοντας· — ᾧ γὰρ κωλῦσαι δύναμις ἦν, τούτῳ καὶ ἡ αἰτία τοῦ συμβαίνοντος προσάπτεται.*

**) adv. haer. l. II, c. 28, 7: Similiter autem et causam propter quam, quum omnia a Deo facta sint, quaedam quidem transgressa sunt et abscesserunt a Dei subiectione, quaedam autem, immo plurima, perseveraverunt et perseverant

Erklärung der göttlichen Zulassung des Bösen machen. Er findet sie darin, daß durch den Gegensatz das Wesen des Bösen um so klarer hervorleuchten und die Guten desto größere Festigkeit im Guten gewinnen sollten*). Allein hiedurch konnte man zu der Consequenz geführt werden, daß das Böse eine nothwendige Entwicklungsstufe sei, und den Begriff der Freiheit aufheben. Lactantius neigt sich wirklich dazu hin, das Böse als nothwendig zu setzen, indem er sagt: es sei nichts als die Folie des Guten (interpretamentum boni). Der Gegensatz des Guten und Bösen entspreche dem durch den ganzen Weltlauf hindurchgehenden zwischen Geist und Körper, Licht und Finsterniß; überall bestehe eine concordia discors, eine Harmonie in den Gegensätzen. Da eine Hauptstelle für seine dualistische Theorie**) in manchen Handschriften fehlt, so hat man den Inhalt für eine manichäische Verfälschung gehalten, allein er hängt genau mit den Ansichten***) des Lactantius zusammen, welche auch hier in merkwürdiger Uebereinstimmung mit denen der Clementinen stehn. Gegen eine solche Annahme hatte schon Hermogenes eifrig gekämpft; er ließ diese Begründung der Nothwendigkeit des Bösen nicht gelten; das Gute sei etwas in sich Selbständiges und Klares und bedürfe des Gegensatzes nicht, um hervorzuleuchten. Um so mehr beharrte er bei seiner Ansicht, daß das Böse aus dem Widerstande der ὕλη gegen die göttliche Bildungskraft entspringe.

Im System des Origenes nimmt die Theodicee einen bedeutenden Platz ein, denn er bemüht sich, durch sie die Lehre von der Monarchie bei der Weltschöpfung zu rechtfertigen †). Er betrachtet das ganze Weltall unter der Voraussetzung einer vorausgehenden Zerrüttung in der Geisterwelt und als geordnet zur Läuterung und Zu-

---

in subiectione eius qui fecit: et cuius naturae sunt quae transgressa sunt, cuius autem naturae quae perseverant, cedere oportet Deo etc. — Nos super terram, quemadmodum et Paulus ait (I Cor. 13, 9), ex parte quidem cognoscimus et ex parte prophetamus.

*) l. IV, c. 39, 1: — mens per utrorumque experimentum disciplinam boni accipiens firmior ad conservationem ejus efficitur obediens Deo: inobedientiam quidem primum respuens per poenitentiam, quoniam amarum et malum est; deinde ex comprehensione discens, quale sit quod contrarium est bono et dulcedini, ne tentet quidem unquam inobedientiam gustare Dei.

**) instit. div. VII, 5.

***) II, 12. VI, 13.

†) περὶ ἀρχῶν I, 8. § 2. cf. c. Celsum VI, § 44.

rückführung in die ursprüngliche Gemeinschaft mit Gott. Die Bezeichnung *καταβολὴ κόσμου* (Mt. 13, 35 u. ö.) versteht er von einem Niederwerfen, Herabsenken, woraus diese Welt entstanden sei*). Die Verschiedenheit der feinern oder gröbern Körper entspreche der Beschaffenheit der durch den Fall ungleich gewordenen Seelen**). Im Kampfe mit dem fremdartigen Organe des Körpers sollte sich der Geist entwickeln. Die läuternde Thätigkeit Gottes bezeichnet er im Buch *περὶ ἀρχῶν* mit dem Namen der Weltseele. Könnten wir, meint er, den ganzen Zusammenhang der Geschichte in dem Entwicklungsprozeß der vernünftigen Wesen überschauen, so würden wir darin die göttliche Liebe und Gerechtigkeit erkennen. In dem Werk *περὶ ἀρχῶν* spricht er sich problematisch über die Frage aus, ob eine Metempsychose stattfinden könne; später aber hat er sie unzweifelhaft verneint und die Metempsychose nur geistig-symbolisch aufgefaßt. Das letzte Ziel der erziehenden Weltleitung müßte folgerichtig die Wiederherstellung des ursprünglichen Zustandes sein; nun ist aber merkwürdig, daß Origenes mit der Ableitung des Bösen aus dem freien Willen wenigstens im Buch *περὶ ἀρχῶν* die Annahme verbindet, daß das Böse immer wieder hervorschießen und nach der Rückkehr zur Einheit immer wieder ein neuer Abfall entstehn werde. Danach führte die Weltentwicklung nicht zu einem letzten Ziel, sondern bewegte sich in einem immerwährenden Kreislauf der ursprünglichen Einheit und des Abfalls. Grade indem er die Freiheit recht kräftig behaupten wollte, wurde er veranlaßt, das Böse als nothwendig zu setzen, wie eine immer wieder hervorbrechende Krankheit. Indeß fragt sich auch für diese Meinung, ob ihn nicht späteres Nachdenken und Vertiefung in die heilige Schrift davon zurückgebracht habe. Beachtenswerth ist eine Aeußerung in dem Werke gegen Celsus: es bedürfe einer besondern Untersuchung, ob das Böse, wenn es einmal getilgt sei, von neuem wieder hervorbrechen werde.

Wir schließen die Theologie im engern Sinne mit der Lehre, in welcher die Entwicklung des christlichen Gottesbegriffes zu ihrer Vollendung kommt:

---

*) *περὶ ἀρχῶν* l. III, c. 5, § 4.

**) ibid. § 4: puto ergo — quod non indiscreto vel fortuito aliquo casu vel principatus teneant principatum, vel ceteri ordines suum quisque sortiatur officium, sed pro meritis suis gradum dignitatis huius adepti sunt, licet non sit nostrum vel scire vel quaerere, qui illi actus fuerint per quos in istum ordinem venire meruerint. cf. l. II, c. 9, § 2; in Joann. T. I, § 17.

6. Die Lehre von der Trinität.

Martini, pragmatische Geschichte des Dogma von der Gottheit Christi in den ersten 4 Jahrhh. Rost. 1800. B. 1. Schleiermacher, über d. Gegensatz der Sabell. u. Athanas. Trinitätslehre. Theol. Werke B. II. J. A. Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi. 1839. 45. Abth. I, 1. 2. F. Ch. Baur, die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwicklung. 1841—43. Th. I. G. A. Meier, die Lehre von der Trinität. Hamb. 1844. Th. I.

In Bezug auf die Entwicklungsgeschichte dieser Lehre müssen wir das praktische oder ökonomische Moment und die speculative Auffassung derselben unterscheiden. Das praktisch Christliche hangt genau mit der Lehre von Jesu, dem Erlöser, zusammen und stellt die dreifache Bestimmung des christlichen Gottesbewußtseins dar, die Lehre von einem Gott als Schöpfer und Vater der Menschen, der sich geoffenbart hat in Christo, von dem Sohne Gottes, durch den er sich geoffenbart, und von dem Quell des göttlichen Lebens, welcher von dem Sohne auf die Menschheit übergegangen ist. Diese Lehre von Gott, dem Schöpfer, Erlöser und Heiliger der Menschheit in Christo, war dem christlichen Bewußtsein wesentlich und darum von Anfang in der christlichen Kirche*). Sie ist in den verschiedenen Recensionen des apostolischen Symbolums als der eigenthümlich christliche Gegensatz gegen das Judenthum und Heidenthum ausgesprochen und auf die ganze Kirche übergegangen. Aber etwas Anderes ist die begriffliche Ausbildung der Lehre, welche erst später zu dem bestimmten dogmatischen Ausdruck, in welchem sie jetzt herrscht, ausgeprägt ward. Hiebei handelte es sich um die Art, wie man das Verhältniß der Dreiheit zur Einheit bestimmte, um die speculative Auffassung der Lehre von dem Sein Gottes in Christo und um den heiligen Geist im Zusammenhang mit der Einheit des göttlichen Wesens.

Wie die Beziehung auf den historischen Christus der Mittelpunkt der Trinitätslehre ist, worin ihre eigenthümliche christliche Bedeutung beruht, so ist auch die genetische Entwicklung dieser Lehre, wie sich erweisen läßt, von der Offenbarung Gottes in Christo ausgegangen, deshalb müssen auch wir ausgehn von der Lehre von dem göttlichen Wesen in Christo. Bei aller selbständigen Begründung der

---

*) Cf. II Cor. 13, 13. Röm. 11, 36.

Lehre im Christenthum haben aber doch die vorhandenen Ideen einen Anschluß gefunden und dienten zu einer Folie für die Entwicklung der christlichen Ideen; nicht sowohl materiell, als formell haben sie Einfluß geübt, und ihre scheinbare Analogie und weit verbreitete Circulation ist etwas von der göttlichen Vorsehung Geordnetes. Diese Elemente, soweit sie hier in Betracht kommen, sind erstens die heidnisch-orientalischen, zweitens die platonischen und neoplatonischen, drittens die Verschmelzung des jüdischen, orientalischen und platonischen in Alexandria.

Unter den vom Orient herkommenden Elementen*) findet sich die indische und auch parsische Idee von dem Unterschiede eines verborgenen göttlichen Wesens und einer ersten Offenbarung desselben als Vermittlung der ganzen Entwicklung des Lebens aus Gott; eine Idee, welche damals in mannigfachen Formen verbreitet war. Das göttliche Wesen, welches alle seine Vollkommenheiten in sich verschlossen hält, entfaltet sich zuerst in einem Akte der Selbstoffenbarung; es entsteht daher eine Intelligenz, welche die Vermittlung zwischen dem verborgenen Gott und der Schöpfung bildet. Es ist schon aus Veranlassung der gnostischen Systeme an diese Idee erinnert worden. Die indische Trias von Brama, Schiwa und Wischnu ist besonders von Dr. Baur als Analogie zur christlichen Dreieinigkeit bemerklich gemacht worden. Dieß ist aber nur möglich, indem statt der religiösen Beziehung auf Christus die speculative Aehnlichkeit hervorgehoben wird. Die indische Lehre bezeichnet die Erkenntniß des göttlichen Wesens im Schaffen, Zerstören und Erhalten des Daseins, ein Auftauchen und Vergehn der Welten in ewigem Wechsel, ein ewiger Kreislauf ohne Ziel nach einer durchaus pantheistischen, unteleologischen Weltbetrachtung. Die christliche Trinitätslehre nach ihrer Eigenthümlichkeit bildet grade den Gegensatz zum Judenthum und Heidenthum, macht gegen die unausfüllbare Kluft zwischen Gott und Schöpfung und den ganzen gesetzlichen Standpunkt des ersteren das Bewußtsein der göttlichen Mittheilung an die Schöpfung geltend, lehrt aber zugleich gegen das

---

*) P. F. Stuhr, die Religionssysteme der heidnischen Völker des Orients. 1836. — Colebrooke, sur la philosophie des Hindous traduits par Pauthier. Par. 1833. 2 p. Rhode, relig. Bildung, Philosophie u. Mytholg. d. Hindus. 1827. v. Bohlen, d. alte Indien mit besondrer Rücksicht auf Aegypt. 1830. I. — Kleuker, Zendavesta im Kleinen. Th. II. Rhode, die heilige Sage u. d. Religionssyst. d. Zendvolks. 1820.

Heidenthum die Erhabenheit Gottes über die Schöpfung, bekämpft also eben sowohl die falsche Trennung, als die falsche Vermischung von Gott und Welt, schließt den Deismus, wie den Pantheismus aus, auf welchem auch die Anschauung von der indischen Trimurti ruht.

Plato erhebt sich im Philebus zu der Anerkennung eines persönlichen Gottes, eines höchsten Geistes (*νοῦς*), welcher der Bildner und Regierer der Welt ist; in der Republik setzt er statt dessen die Idee des Absoluten, des Guten an sich, des *αὐτοαγαθόν*. Ist nun jene Bezeichnung eine exoterische, diese die esoterische? Alles zusammengenommen ist diese Annahme doch nicht wahrscheinlich; man hat vielmehr die Beziehung auf zwei verschiedene Gebiete anzuerkennen, auf das Ideale und Reale: das Absolute steht an der Spitze der Ideenwelt, der höchste Geist beherrscht alles reale Dasein. Im Timäus schildert Plato die Bildung der Welt aus der Hyle durch den höchsten Gott, welcher ihr einen beseelenden Geist giebt*). Die so entstehende Welt mit Inbegriff dieser Seele wird als ein Lebendiges und als Abbild des höchsten Wesens betrachtet. Plato bezeichnet sie als den *θεὸς γεννητός*, den werdenden Gott, im Verhältniß zu Gott an sich, dem Seienden, dem *Ὄν*. In dem höchsten Gotte, in seiner Vernunft, wohnt die Idee, das *παράδειγμα*, wonach er die Welt bildet, und welche er im Werden der Welt realisirt. Es ergeben sich demnach drei Ideen: die des Absoluten, die des persönlichen Gottes und die der Offenbarung der göttlichen Vernunft im Weltall. Auch hier also eine Trias, die aber, vom speculativen Standpunkt ausgegangen, weiter nichts Analoges mit der christlichen hat.

Die Neoplatoniker setzten voraus, daß jene drei Begriffe einem Gebiete angehören. Ihr Denken hatte eine idealistische Richtung; sie wollten alles logisch begründen und unterschieden nicht das Logische und das Reale. An der Spitze steht die Idee des Absoluten, des *Ὄν*, des schlechthin Einfachen, Prädicat- und Bewegungslosen, ein abstrakter Begriff ohne Persönlichkeit und Bewußtsein; denn damit würde schon ein Gegensatz vorausgesetzt. Davon geht das zweite Prinzip aus, der *νοῦς*, der höchste Geist, in welchem zuerst die Mannigfaltigkeit des Daseins entsteht, aber noch als Einheit besteht, die bewußte Intelligenz, das geistige All der Idee, die ideale Welt, aber als etwas

---

*) Böckh, üb. d. Bildung der Weltseele im Timäus des Plato; in Daub u. Creuzer Studien. B. III, S. 1.

Hypostasirtes gedacht. Dieß Prinzip entspricht dem persönlichen Gott des Plato und dem νοητὸν παράδειγμα in demselben. Das dritte ist die ψυχή, die weltbildende Seele, welche die Vermittlung ausmacht zwischen der idealen Welt des νοῦς und dem realen Sein; sie entspricht der Weltseele des Plato.

Die Kirchenlehrer, zumal wenn sie früher Neoplatoniker gewesen waren, meinten in dieser Trias die christliche wiederzufinden und setzten leicht die neoplatonischen Ideen in die christlichen um. Aber auch diese Lehre ist durchaus von der christlichen verschieden; nicht die Idee eines lebendigen Gottes als eines Schöpfers und Regierers, nicht die göttliche Freiheit ist anerkannt, sondern eine immanente Vernunftnothwendigkeit behauptet. Eine vorzüglich nahe Analogie fanden die Kirchenlehrer zwischen dem Νοῦς und dem christlichen Λόγος; jener als das Vermittelnde zwischen dem Geist und dem Absoluten, die Quelle aller Offenbarung des Absoluten, wodurch die Menschen allein des göttlichen Lebens theilhaft werden können. Andrerseits hat der Mensch etwas dem Νοῦς und der Ψυχή Verwandtes in seinem Wesen. Die Vergleichung der Ψυχή mit dem heiligen Geiste gelang weniger, doch bot sich in sofern auch hier ein Anschluß dar, als der Geist Gottes zugleich der Geist des Lebens in der Schöpfung ist.

Wir wenden uns nun zu der Entwicklung aus dem Wesen der alttestamentlichen Theokratie. Das alte Testament setzte zwar vermöge des gesetzlichen Standpunktes eine weite Kluft zwischen Gott und Natur, zugleich aber zielte die Entwicklung auf eine Vermittlung und Wiederherstellung der Gemeinschaft durch das prophetische Element. Die Vermittlung wird gebildet durch die Vorstellung von einem Geiste Gottes, welcher in der Welt wirkt, und besonders von einem Worte Gottes, wodurch er schafft, gebietet, wirkt, hilft und heilt. Schon dieser Begriff des Wortes führte zu solchen Ideen. So mußte aus dem Wesen der alttestamentlichen Offenbarung sich die Idee von einem Offenbarungsprinzip, das in dem Worte gegeben ist, herausbilden. Es ist daher leicht zu widerlegen, daß die in der jüdischen Religionsphilosophie zu Alexandria gebräuchliche Bezeichnung λόγος aus dem Platonismus entsprungen sei. Wäre dieß der Fall, so würde man gewiß statt dessen den Namen des Νοῦς angewendet haben. Nur erst, wenn man den Begriff des Λόγος bereits sich gebildet hatte, konnte man in der Terminologie Platos Anschließungspunkte finden, z. B. in dem λόγος ἱερώτατος, womit er den göttlichen Weltordner bezeichnet, oder in

dem *λόγος* und der *διάνοια ϑεοῦ*, womit im Timäus der Weltplan im göttlichen *Νοῦς* bezeichnet wird. Die Idee des *Λόγος* ist also Uebertragung des alttestamentlichen דְּבַר יְהוָֹה. Sie wurde ergänzt durch die vermittelnde Repräsentation in den Theophanien, wie wenn man unter den drei Engeln, welche Genesis C. 18 erwähnt sind, einen ausgezeichnet fand, der die andern repräsentirte. Es entstand die Idee von einem Bundesengel, dem מַלְאַךְ הַבְּרִית, welche mit der des *Λόγος* verbunden wurde. Ferner bot sich in den Proverbien und bei Sirach die Idee der personificirten göttlichen Weisheit dar, alles Begriffe, welche mit einander verbunden die Vermittlung Gottes und der Welt darzustellen geeignet waren.

Die Verschmelzung der platonischen und jüdisch-orientalischen Ideen. Zu dem, was *Philo* als jüdische Idee vorfand, gehören manche seiner Bezeichnungen des *Λόγος*. An die alttestamentliche Idee der Theophanie knüpfte die Unterscheidung an von einem verborgenen Gott und seiner Offenbarung. Indem nun alle Theophanien auf das eine zu Grunde liegende göttliche Offenbarungsprinzip zurückgeführt und dieß objectivirt wurde, stellte sich der Begriff des *Λόγος* dar, wie ihn auch Philo auffaßt, aber ihn modificirend je nach dem Zurücktreten oder Vorherrschen des platonischen Einflusses. Je nachdem er den Standpunkt der entmenschlichenden oder der vermenschlichenden Gotteserkenntniß einnimmt, den idealen oder den symbolischen, kann der *Λόγος* als eine Kraft Gottes oder als ein hypostatisches Wesen erscheinen? Er bezeichnet den *Λόγος* als den Erstgebornen vor allem Dasein, den *πρωτόγονος υἱὸς τοῦ ϑεοῦ*, als das vollkommne Abbild Gottes, als den *ἀρχάγγελος* unter den Engeln, als die Urkraft der göttlichen Kräfte. Mit Anspielung auf das *νοητὸν παράδειγμα* des Plato beschreibt er ihn als die weltbildende Vernunft; er vergleicht die Welt mit dem *ζῶον* des Plato, den *Λόγος* mit der Weltseele, nennt ihn den Statthalter Gottes in der Welt, *ὕπαρχος*; er giebt ihm die Stellung als des Vermittlers zwischen Gott und dem Universum, indem durch die in der Welt geoffenbarte Vernunft der Zusammenhang der Erscheinungen mit Gott vermittelt wird. Er ist daher der Hohepriester in der Welt, der Fürsprecher, *παράκλητος*, für ihre Mängel bei Gott, überhaupt der Offenbarer des göttlichen Wesens im Universum. Der Logos ist das Urbild der Vernunft; denn nicht nach dem Absoluten selbst, dem *Ὄν*, sondern nach dem Logos ist sie gebildet. Dieser, als die Offenbarung des Absoluten in der Vernunft, sei das

Bild Gottes, nach welchem der Mensch, der Genesis zufolge, geschaffen worden. In dieser Beziehung nennt er den Logos den idealen Menschen und, mit Anspielung auf eine mystische jüdische Idee, den Urmenschen. In dem Logos ist die Einheit der gesammten Offenbarungen des göttlichen Wesens, die sich in dem Menschen individualisirt. Ueberhaupt wird alles zurückgeführt auf den Unterschied des göttlichen Wesens an sich und die Offenbarung desselben im Logos, das *εἶναι* und das *λέγεσθαι*. Die Offenbarung Gottes in der Schöpfung, in aller positiven Offenbarung, in der Mittheilung einzelner Ideen durch besondre Organe, alles dieß gehört zur Kenntniß des geoffenbarten Gottes in der Erscheinungswelt, zu der nur symbolischen Erkenntniß vom Standpunkt der *υἱοὶ τοῦ λόγου*, worüber der Standpunkt der *υἱοὶ τοῦ Ὄντος* erhaben ist.

Wenn der religiöse Idealismus, der den historischen Christus nur als eine Anschließung für das Ideal der Menschheit betrachtet, das Rechte wäre, so würde die Religionsphilosophie des Philo schon eine christliche und die Festhaltung des historischen Christenthums in seiner kirchlichen Bedeutung im Grunde ein Rückschritt gewesen sein. Die Lehre Philos selbst veranlaßt nicht, die Idee des Logos auf irgend eine historische Erscheinung anzuwenden; denn die Offenbarung des Logos bezieht sich nicht ausschließlich auf etwas Einzelnes, sondern auf alles, was zur Offenbarung Gottes in Natur und Geschichte gehört. Wenn nach dem Evangelium Johannis die Erscheinung des Logos das Höchste und die einzige Vermittlung mit Gott ist, so kann die Gemeinschaft mit jenem nach Philo nur ein untergeordneter Standpunkt sein, denn auf dem Höchsten erfaßt man unmittelbar das Absolute. Dennoch aber konnte sich von diesem religiösen Idealismus aus eine Vorbereitung und Vermittlung für den christlichen Realismus bilden, wenn sich als verwirklicht in der Menschheit zeigte, was hier in einem bloß idealen Sinne genommen ward. Das Christenthum bezog den Logos auf die vollkommne Offenbarung Gottes in der menschlichen Natur, auf die eine Offenbarung in Christo, und setzte statt der unmittelbaren Erfassung des Absoluten die historisch begründete Gemeinschaft mit dem in Christo geoffenbarten Gott. Der symbolische Sinn des philonischen Parakletus wurde erhöht durch die Beziehung auf den historischen Christus als den alleinigen Hohenpriester. So bildeten alexandrinische Ideen eine Brücke zum Christenthum.

Aber wir können die Lehre von einer Verbindung des Logos mit der Menschheit wohl nicht in allen den Formen, in welchen sie vorkommt, als einen Reflex erst des Christenthums betrachten, sondern müssen ohne Zweifel eine vorchristliche Richtung dieser Art voraussetzen; den großen Ereignissen geht eine Ahnung des Geistes, eine unbewußte Sehnsucht nach dem, was kommen soll, voran. Um so mehr mußte dieß der Fall sein bei dem höchsten Umschwung, welchen die religiöse Entwicklung der Menschheit erfuhr. Es ging ihm ein unbewußtes Gefühl von einer Offenbarung der Geisterwelt an die Menschheit, eine Sehnsucht, die den neuen Mittheilungen Gottes entgegen eilte, voran. Solchen, welchen der Logos für das Medium der Offenbarung galt, durch die Gott den frommen Seelen sich vernehmbar machte, und andrerseits der Messias für den höchsten unter allen Gottesgesandten, lag es nicht so fern, eine besondere Verbindung zwischen ihm und dem Logos zu setzen. Mannigfache Ideen von Geistererscheinungen, auch von dem Erscheinen der höchsten Intelligenz, des Logos, waren verbreitet. In dem Bruchstück einer vorchristlichen apokryphisch-jüdischen Schrift: *προσευχὴ Ἰωσήφ* *) werden die Patriarchen des alten Testamentes als Incarnationen höherer Geister dargestellt und Jacob als der *ἀρχάγγελος*, der Ersterzeugte vor allem Lebendigen, so daß wir hier an eine Incarnation des Logos zu denken haben.

Unter den Modificationen der Logosidee, die sich bei den Juden finden, war auch die Auffassung**), wonach der Logos eine Kraft sei,

---

*) Orig. in Joann. T. II, § 25: *ὁ γὰρ λαλῶν πρὸς ὑμᾶς, ἐγὼ Ἰακὼβ καὶ Ἰσραὴλ, ἄγγελος θεοῦ εἰμι ἐγὼ καὶ πνεῦμα ἀρχικὸν, καὶ Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ προεκτίσθησαν πρὸ παντὸς ἔργου· ἐγὼ δὲ Ἰακὼβ, ὁ κληθεὶς ὑπὸ ἀνθρώπων Ἰακὼβ, τὸ δὲ ὄνομά μου Ἰσραὴλ, ὁ κληθεὶς ὑπὸ θεοῦ Ἰσραὴλ, ἀνὴρ ὁρῶν θεὸν, ὅτι ἐγὼ πρωτόγονος παντὸς ζώου ζωουμένου ὑπὸ θεοῦ· — κἀγὼ Ἰσραὴλ ἀρχάγγελος δυνάμεως κυρίου καὶ ἀρχιχιλίαρχός εἰμι ἐν υἱοῖς θεοῦ.*

**) Justin. Mart. dial. c. Tryph. § 128: — *ἐπεὶ γινώσκω καί τινας — φάσκειν τὴν δύναμιν τὴν παρὰ τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων φανεῖσαν τῷ Μωϋσεῖ ἢ τῷ Ἀβραὰμ ἢ τῷ Ἰακὼβ ἄγγελον καλεῖσθαι ἐν τῇ πρὸς ἀνθρώπους προόδῳ, ἐπειδὴ δι' αὐτῆς τὰ παρὰ τοῦ πατρὸς τοῖς ἀνθρώποις ἀγγέλλεται — ἄνδρα δέ ποτε καὶ ἄνθρωπον καλεῖσθαι, ἐπειδὴ ἐν μορφαῖς τοιαύταις σχηματιζόμενος φαίνεται, αἵσπερ βούλεται ὁ πατήρ· καὶ λόγον καλοῦσιν, ἐπειδὴ καὶ τὰς παρὰ τοῦ πατρὸς ὁμιλίας φέρει τοῖς ἀνθρώποις. Ἄτμητον δὲ καὶ ἀχώριστον τοῦ πατρὸς ταύτην τὴν δύναμιν ὑπάρχειν, ὅνπερ τρόπον τὸ τοῦ ἡλίου φασὶ φῶς ἐπὶ γῆς εἶναι ἄτμητον καὶ ἀχώριστον ὄντος*

welche von dem göttlichen Wesen ausgehe und dahin zurückkehre. Dieß konnte zu den Vorstellungen einer jüdischen Partei führen, welche alle Engelerscheinungen nur für symbolische Formen der Einen Offenbarung Gottes im Logos hielt. In dem apokryphischen Evangelium *κατ' Αἰγυπτίους* kommt vor, daß Christus zwar gewöhnlich vom Vater, Sohn und Geist redet, dann aber im Vertrauen den Jüngern spricht: unter allen diesen Namen wird euch nur dasselbe gesagt. In den clementinischen Homilien ist die *σοφία* die Kraft, welche Gott von sich ausgehen läßt und wieder in sich zurückzieht. Diese jüdische Auffassung ist besonders wichtig für die erste Zeit der Geschichte, denn es erklärt sich daraus die Erscheinung einer ganzen Klasse von Gegnern der kirchlichen Trinitätslehre.

So verbreitet die Logosidee damals war, so war sie doch keineswegs eine allgemeine, wie aus der Polemik der Kirchenväter gegen die Juden erhellt, z. B. des Justinus, und aus den ausdrücklichen Angaben des Origenes*) und des Eusebius**). Der deistische Monotheismus des gewöhnlichen gesetzlichen Standpunktes sträubte sich gegen die Annahme einer göttlichen Lebensmittheilung. Die Idee des Logos erschien ihm als eine polytheistische Verfälschung des Monotheismus. Hiernach wurde der Messias nur als Mensch, nicht als ursprünglich göttlich betrachtet, was später von der judaisirenden Partei auf Christus angewendet, sie hinderte in der freien Entfaltung des christlichen Geistes. Selbst wenn man die Idee des Logos sich aneignete, aber die Nachwirkungen der jüdischen Ansicht von der unendlichen Kluft zwischen Gott und dem Menschen nicht überwand, so setzte man nicht ein ursprüngliches, göttliches Sein des Logos in Jesu, sondern nahm an, daß erst bei der messianischen Inauguration sich der Logos auf ihn herabgelassen habe. Der Mensch Jesus ist da nur der zufällige historische Anschließungspunkt für die Verbindung Gottes mit dem Menschen.

τοῦ ἡλίου ἐν τῷ οὐρανῷ, καὶ ὅταν δύσῃ, συναποφέρεται τὸ φῶς· οὕτως ὁ πατὴρ, ὅταν βούληται, λέγουσι, δύναμιν αὐτοῦ προπηδᾷν ποιεῖ, καὶ, ὅταν βούληται, πάλιν ἀναστέλλει εἰς ἑαυτόν. Κατὰ τοῦτον τὸν τρόπον καὶ τοὺς ἀγγέλους ποιεῖν αὐτὸν διδάσκουσιν.

*) c. Cels. II, 31: *ἐγὼ δὲ καὶ πολλοῖς Ἰουδαίοις καὶ σοφοῖς γε ἐπαγγελλομένοις εἶναι συμβαλὼν, οὐδενὸς ἀκήκοα ἐπαινοῦντος τὸ, λόγον εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ.* —

**) c. Marcellum I, 1.

Es gab eine Zeit der Auflösung christlicher Dogmen, wo man die ganze christliche Trinitätslehre aus diesen verschiedenen Ansichten abzuleiten suchte; es war eine äußerliche Auffassung, wobei Form und Idee verwechselt wurden, und welche in neuerer Zeit durch den tieferen und strenger wissenschaftlichen Geist verdrängt worden ist. Doch haben sich in der Gegenwart Reaktionen der beseitigten Richtung gezeigt. Dr. Baur*) erklärt sich zwar gegen diesen äußerlichen Pragmatismus und behauptet, die Entwicklung der Trinitätslehre aus dem innern Wesen des Entwicklungsprozesses der christlichen Idee abzuleiten, kommt indessen von seinem eigenthümlichen Standpunkte zu einer Ansicht, die wir nicht minder zurückweisen müssen und als historisch unbegründet darthun können. Wenngleich die Lehre vom Logos aus dem Wesen des christlichen Bewußtseins selbst hervorgegangen und die äußern Einflüsse nur formgebend gewesen seien, so sei doch, nimmt er an, das Hervortreten dieser Lehre erst lange nach der apostolischen Zeit geschehn, eine Annahme, die im Zusammenhang steht mit seiner Ansicht vom Evangelium Johannis. Es ist hier der Gegensatz, ob die Idee von Christo im christlichen Bewußtsein nur nothwendiger Abdruck des historischen Christus, und ob in dessen Erscheinung alles gegeben ist, was nachher, in das Bewußtsein übergegangen, sich in der subjectiven Auffassung entwickelte, oder ob die historische Erscheinung nur das Untergeordnete, nur der Anschließungspunkt für das Höhere sei, für die Idee von der Einheit des Göttlichen und Menschlichen, zu deren Entwicklung dieß Individuum den Anstoß gegeben. Von dem letztern Standpunkt nimmt man verschiedene Stadien an, welche den subjectiven Entwicklungsprozeß der Idee darstellen. Die ebionitische Auffassung, wonach Jesus der mit dem Geist Gesalbte gewesen sei, soll nach Baur zuerst geherrscht haben. Die paulinischen Briefe sollen den Uebergang bilden zu der zweiten Stufe, aber die Idee von einer präexistenten Natur Christi noch nicht enthalten, sondern diese soll sich erst im zweiten Jahrhundert vermittelst der von außen gegebenen Logosidee, welche die Form neu bildete, entwickelt haben. In dieser spätern Zeit soll das johanneische Evangelium entstanden sein, welches das Vorhandensein dieser Idee voraussetze; hingegen erscheine der Monarchianismus als Reaktion der ältern Auffassung. Wir hingegen werden von der Voraussetzung ausgehn müssen, daß die Uebertragung

*) Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Theil I.

dieser Idee auf Christus hervorgerufen wurde durch das, was in Christi Erscheinung und Aussagen begründet ist, daß in ihr nur eine Form gegeben war, in welche seine Selbstdarstellung und sein Zeugniß von sich aufgenommen wurden. Die Anwendung der Idee von einer Incarnation des Logos auf Christus hätte zwar bei denen, welchen solche Vorstellungen geläufig waren, stattfinden können, aber sie hätte schnell vorübergehn müssen, wäre nicht in ihm die Uebereinstimmung der Idee mit dem in der Geschichte Gegebenen gewesen. Das eben ist das Ausgezeichnete, daß die historische Offenbarung Gottes in ihm einer solchen Idee entsprach und diese Zusammenstimmung in das Bewußtsein übergehn konnte. Die historische Realität dieser Beschaffenheit Christi bestätigt sich daraus, daß wir in den drei ersten Evangelien dieselbe Anschauungsweise von Christo zu Grunde liegend finden, welche im Evangelium Johannis ihren vollkommnen Aufschluß erhält. Auch in jenen zeigt sich der ganze Christus als des göttlichen Wesens sich bewußt und dieß darstellend in der Menschheit. In der Bezeichnung durch die Prädicate: Menschensohn und Sohn Gottes liegt schon ein Beweis dafür. Die gleiche Ansicht von seiner höhern Natur bildet die Voraussetzung der Worte Matth. 22, 42 flg., der Frage nämlich an die Pharisäer, wie Psalm 110 zu verstehn sei; ferner der Worte: Niemand kennt den Sohn, als der Vater u. s. w. (Matth. 11, 27). Was in den kleineren paulinischen Briefen, wie im Briefe an die Colosser und die Philipper von der Präexistenz Christi gesagt ist, entspricht dem, was Johannes mit dem Begriff des Logos bezeichnet. Diese Briefe sind nicht unecht, wie B a u r behauptet; doch auch abgesehn von ihnen sind auch in früheren paulinischen Briefen Beziehungen auf jene Idee, wie I Cor. 8, 6, was nicht mit B a u r von der sittlichen Schöpfung, sondern von der Schöpfung im absoluten Sinne zu verstehen ist; II Cor. 8, 9, wo von dem Reichthum Christi in Bezug auf seine göttliche Natur und seinem Armwerden die Rede ist, vgl. Phil. 2, 6 flg. Der Hebräerbrief, welcher von einem ausgezeichneten apostolischen Jünger aus der paulinischen Schule herrührt, ist dadurch wichtig, daß ῥῆμα zuerst so gebraucht ist, daß es eine Vermittlung zwischen דָּבָר und λόγος und mithin für das johanneische Evangelium den natürlichen Anschließungspunkt bildet. Es sind Stadien, aber innerhalb der apostolischen Lehre, auf denen sich allmälig das Bewußtsein höher ausbildete. Die Logosidee gab dem Apostel J o h a n n e s das Wort*), um

*) L ü c k e, Commentar z. Evang. Johannis I, 249 flg.

das aus dem unmittelbaren Eindruck Geschöpfte und dem religiösen Gemüth Gewisse zu bezeichnen. Er hätte sich möglicherweise dieß Wort selbst bilden können aus der griechischen Sprache zur Bezeichnung dessen, wodurch das verborgene göttliche Wesen sich offenbare; aber allerdings ist wahrscheinlicher, daß er diese Bezeichnung wählte, sich anlehnend an etwas schon Gegebenes.

Gewiß würde die Lehre vom Logos nicht den Einfluß in der Kirche gewonnen haben, wenn sie nicht durch eine Autorität, wie die des Johannes, eingeführt worden wäre. Nur der Einfluß eines solchen klassischen Namens erklärt es, wie diese zuvor nur von einem Theile anerkannte Idee so allgemein den Sieg davon tragen konnte.

Die Kirchenlehrer*) schlossen sich im Ganzen zuerst an diese vorhandene Idee des Logos an. Man faßte den Logos als die höchste aus Gott abgeleitete Intelligenz und setzte ihn so entgegen der judenchristlichen Vorstellung, wonach der Logos nur als eine von Gott vorübergehend ausgestrahlte Kraft betrachtet wurde. Man schloß sich dabei an die Idee einer Emanation an, indem man den Logos aus Gott vor der Weltschöpfung emanirend dachte. Die Bezeichnung des Logos führte auf die doppelte Beziehung der Vernunft oder des Denkens und der Rede, des *λόγος ἐνδιάθετος* und *προφορικός*. Man dachte sich ihn als ursprünglich eins mit der göttlichen Vernunft, dann als hervortretend. Mit dieser Anschauung verband sich die andere der Subordination, welche die ursprüngliche war; denn erst allmälig konnte das Bedürfniß entstehn, die Idee des Logos so aufzufassen, wie es der Einheit des christlichen Gottesbewußtseins entsprach, das Bewußtsein zu entwickeln, daß man in Christo nicht etwas von Gott Verschiedenes, sondern ihn selbst habe. Es lassen sich zwei Richtungen unterscheiden: im Orient die Ausbildung der Emanationslehre und des Subordinatianismus, im Occident das Streben, die Einheit im Verhältniß des Logos zum Vater schärfer zu bestimmen.

Justinus der Märtyrer geht von dem Grundsatze aus, der höchste, über jede Bezeichnung erhabene Gott könne sich nicht unmittelbar offenbaren. Er**) beschuldigt die Juden, zu glauben, daß der Schöpfer des Alls die himmlische Region verlassen habe und auf dieses

---

*) Vgl. Dorner, Entwicklungsgesch. d. Lehre von d. Person Christi. I, 2. p. 414 flg.

**) Apolog. I, 63. c. Tryph. 56.

Sandkorn, die Erde, herabgekommen sei. Es gebe ein vermittelndes Prinzip, durch welches er es in allen Zeiten gethan habe. Dieß ist der Logos, schlechthin der Bote Gottes, der in allen Theophanien des alten Testamentes erscheint, der sich nach dem Bedürfniß der Menschen offenbart hat, bis er selbst als Mensch erschien. Christus ist der Sohn Gottes im eigentlichen Sinne, *φύσει υἱὸς θεοῦ*, im Gegensatz gegen die Menschen, die nur durch ihn es werden. Er ist auf eine ganz andere Art, als die Geschöpfe, ins Dasein getreten; er ist der Logos, welcher vor allen Geschöpfen bei Gott war und von ihm erzeugt ward im Anfang, als Gott durch ihn alles schuf*). Hier werden also die beiden Begriffe des Gott immanenten und des zur Schöpfung hypostasirten Logos unterschieden. Er nennt den Logos den Erstgebornen Gottes, der daher auch Gott sei**). Zur Bezeichnung der Emanation und um den Unterschied von dem Ursprunge eines Geschöpfes auszudrücken, wendet er die Worte *προβάλλειν, προέρχεσθαι* auf den Logos an: vor allen Geschöpfen habe Gott eine *λογικὴ δύναμις* aus sich erzeugt. Er veranschaulicht die Emanation durch Gleichnisse, welche zeigen sollen, daß er eine Verwandlung des Göttlichen nicht annehme: wie wenn der Mensch seine Gedanken nach außen mittheilt, ohne daß in seinem Geiste eine Theilung geschieht, oder wie wenn ein Feuer am andern angezündet wird ohne Verminderung des ersten***). Bei der Zeugung des Logos setzt er einen vorangehenden, sie bedingenden Willen des Vaters, um die Naturnothwendigkeit auszuschließen. Ungeachtet er den Ursprung des Sohnes so absichtlich von der Schöpfung aus nichts unterscheidet, trägt er doch kein Bedenken, das *ἐκτίσατο* Proverb. 8, 22 (LXX) auf den Logos zu übertragen; denn es war damals über den Unterschied der Begriffe der Zeugung und Schöpfung noch kein Streit entstanden. — Die Idee von dem Logos in Christo gebraucht er, um das Christenthum

---

*) Apolog. II, 6: *Ὁ δὲ υἱὸς ἐκείνου, ὁ μόνος λεγόμενος κυρίως υἱὸς, ὁ λόγος πρὸ τῶν ποιημάτων καὶ συνὼν καὶ γεννώμενος, ὅτε τὴν ἀρχὴν δι' αὐτοῦ πάντα ἔκτισε καὶ ἐκόσμησε*, etc.

**) Apolog. I, 63: *ὃς καὶ λόγος πρωτότοκος ὢν τοῦ θεοῦ καὶ θεὸς ὑπάρχει.* — Duncker, d. Logoslehre Justins des M. Göttg. 1848.

***) c. Tryph. § 61. Die Worte: *ἀλλ' οὐ τοιοῦτον* sind ein späterer Zusatz eines orthodoxen Dogmatikers, welcher den Vergleich mit den erwähnten Beispielen unpassend fand. Die Worte würden im Streit sein mit dem, was Justinus sagen will.

als Mittelpunkt aller göttlichen Offenbarung in der Menschheit, ihrer ganzen religiösen Entwicklung, darzustellen. Der Logos ist die ewige Offenbarung des göttlichen Wesens, der Quell aller Wahrheit für alle Menschen. In der Seele ist etwas dem Logos Verwandtes, ein Same desselben ihr eingepflanzt, der *λόγος σπερματικός* *), in welchem die Offenbarung des Logos eine Anschließung findet. Daher konnten zu allen Zeiten diejenigen, welche sich dem Logos hingaben, zu einer gewissen Erkenntniß der Wahrheit gelangen und gegen den Irrthum zeugen. Von dieser Beziehung des partiellen zum absoluten Logos leitet er die Spuren des Wahrheitsbewußtseins auch in der Heidenwelt ab. Alle, sagt er, welche der Stimme des Logos folgten, standen mit ihm in unbewußter Verbindung. Daher beharrten sie standhaft im Kampfe gegen die Welt und sind Vorgänger der Christen. Er nennt sie Jünger des Logos, Christen vor dem Christenthum, und stellt Abraham und Sokrates zusammen **). Er benutzt diese Lehre zur Vertheidigung gegen den Einwurf der Heiden, wie Christus erst so spät habe erscheinen können, und daß ja die Menschen vor Christo keine Verantwortung haben könnten, da sie der Wahrheit unkundig gewesen ***). Er erwidert, daß auch diese, wenn sie nur den Samen des Logos hätten ausbilden wollen, einen Theil der Wahrheit erkannt hätten. Wie die Annahme eines solchen Logos mit der Einheit Gottes in Uebereinstimmung komme, dieß zu entwickeln bot die Polemik gegen die Heiden keine Veranlassung, wohl aber die Beziehung auf den jüdischen Monotheismus. In der Polemik gegen diesen Standpunkt sagt er: Gott der Vater sei das Grundprinzip, die *ἀρχή*, welches durch seinen Willen und Kraft alles wirke; vermöge derselben ist der Logos aus ihm emanirt, der Zahl nach, aber nicht der Gesinnung nach vom Vater verschieden †). Hier ist die Einheit demnach begründet in der Mittheilung des göttlichen Wesens und in der Gemeinschaft der Willensrichtung. Die numerische Unterscheidung setzt er entgegen jener jüdischen Ansicht, daß der Logos eine von Gott ausströmende

---

*) Apol. II, § 13: *ἕκαστος γάρ τις ἀπὸ μέρους τοῦ σπερματικοῦ θείου λόγου τὸ συγγενὲς ὁρῶν καλῶς ἐφθέγξατο.* cf. § 8: *τὸ ἔμφυτον παντὶ γένει ἀνθρώπων σπέρμα τοῦ λόγου.*

**) Apol. I, § 46.

***) l. l.

†) c. Tryph. p. 276 fin.: *ἕτερός ἐστι τοῦ τὰ πάντα ποιήσαντος θεοῦ, ἀριθμῷ λέγω, ἀλλὰ οὐ γνώμῃ.* cf. p. 358 C.

und dahin zurückkehrende Kraft sei. Justin spricht von den Ebioniten, welche die Lehre von der Gottheit Christi nicht annahmen, mit einer merkwürdigen Milde. Er sagt nur: ich stimme ihnen nicht bei und die Meisten, die so wie ich denken; denn Christus hat uns nicht geboten, Menschen zu folgen, sondern der Verkündigung der Propheten und seiner Lehre. Indeß darf man aus dieser Aeußerungsweise nicht schließen, daß er zu den Ebioniten gehört oder sich ihm die Lehre von dem göttlichen Wesen in Christo verwischt habe. Dagegen würde seine Lehre und die paulinischen Elemente derselben streiten. Es erhellt nur daraus, daß er den ebionitischen Standpunkt als nothwendige geschichtliche Entwicklung aus dem Judenthum und diese Partei, wenn sie nur über die das Gesetz nicht beobachtenden Heidenchristen nicht absprechen wollte, als Glaubensbrüder anerkannte*).

Bei Tatianus**) finden wir im Ganzen dieselbe Lehre, welche er nur nach seiner Art etwas dunkel entwickelt. Der Herr des Weltalls, sagt er, war vor der Schöpfung allein, aber in wiefern die ganze sichtbare und unsichtbare Schöpfung in ihm begründet war, war in ihm der Logos, der als die inwohnende göttliche Vernunft den Weltplan entwarf. Durch seinen Willen sprang der Logos hervor, welcher nicht wie ein leeres Wort, sondern als ein reelles Wesen, als das erstgeborne Werk, in welchem das göttliche Wesen sich darstellt, emanirte.

---

*) c. Tryph. p. 267 E: *καὶ γάρ εἰσί τινες ἀπὸ τοῦ ἡμετέρου* (Neander hält für möglich, daß *ὑμετέρου* zu lesen sei, KG. I, 2, p. 628) *γένους ὁμολογοῦντες αὐτὸν Χριστὸν εἶναι, ἄνθρωπον δὲ ἐξ ἀνθρώπων γενόμενον ἀποφαινόμενοι· οἷς οὐ συντίθεμαι οὐδ᾽ ἂν πλεῖστοι ταῦτά μοι δοξάσαντες εἴποιεν, ἐπειδὴ οὐκ ἀνθρωπείοις διδάγμασι κεκελεύσμεθα ὑπ᾽ αὐτοῦ τοῦ Χριστοῦ πείθεσθαι, ἀλλὰ τοῖς διὰ τῶν μακαρίων προφητῶν κηρυχθεῖσι καὶ δι᾽ αὐτοῦ διδαχθεῖσιν.*

**) c. gentes § 5: *θεὸς ἦν ἐν ἀρχῇ, τὴν δὲ ἀρχὴν λόγου δύναμιν παρειλήφαμεν· ὁ γὰρ δεσπότης τῶν ὅλων, αὐτὸς ὑπάρχων τοῦ παντὸς ἡ ὑπόστασις, κατὰ μὲν τὴν μηδέπω γεγεννημένην ποίησιν μόνος ἦν· καθὸ δὲ πᾶσα δύναμις ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων αὐτὸς ὑπόστασις ἦν, σὺν αὐτῷ τὰ πάντα διὰ λογικῆς δυνάμεως αὐτὸς καὶ ὁ λόγος, ὃς ἦν ἐν αὐτῷ, ὑπέστησε· θελήματι δὲ τῆς ἁπλότητος αὐτοῦ προπηδᾷ λόγος· ὁ δὲ λόγος οὐ κατὰ κενοῦ χωρήσας, ἔργον πρωτότοκον τοῦ πατρὸς* (*τοῦ πνεύματος*) *γίνεται· τοῦτον ἴσμεν τοῦ κόσμου τὴν ἀρχήν· γέγονε δὲ κατὰ μερισμόν, οὐ κατὰ ἀποκοπήν· τὸ γὰρ ἀποτμηθὲν τοῦ πρώτου κεχώρισται, τὸ δὲ μερισθὲν οἰκονομίας τὴν αἵρεσιν προσλαβὸν οὐκ ἐνδεᾶ τὸν ὅθεν εἴληπται πεποίηκεν.*

Das müsse aber nicht als eine Trennung, sondern als eine Entfaltung der göttlichen Kräfte, als eine *οἰκονομία*, vorgestellt werden.

Theophilus von Antiochia bemüht sich, bei der Emanation des Logos die christliche, geistige Auffassung fest zu halten im Gegensatz gegen eine Entstehung, wie die der heidnischen Göttersöhne. Immer war der Logos verborgen in Gott als die Vernunft des göttlichen Geistes; vor allem Entstehn war er sein Rathgeber. Zuerst war Gott allein und in ihm der Logos; als nun aber der Plan der Schöpfung verwirklicht werden sollte, erzeugte Gott ihn, den Erstgebornen aller Schöpfung, ohne von ihm entleert zu werden, sondern immerfort in Verbindung mit seinem Logos bleibend*).

Athenagoras hebt die Einheit des göttlichen Wesens so sehr hervor, daß man meinen könnte, er halte den Logos nicht für eine Persönlichkeit, sondern nur für eine göttliche Kraft. Er sagt**): Gott hat alles geschaffen durch seinen Logos, der nicht zu denken ist, wie die Göttersöhne, sondern er ist der Sohn Gottes, der Logos des Vaters in Bezug auf den göttlichen Weltplan und die Verwirklichung desselben (*ἐν ἰδέᾳ καὶ ἐνεργείᾳ*). Durch ihn ist alles geworden; er ist eins mit dem Vater, denn der Sohn ist im Vater und umgekehrt. Der *νοῦς* und der *λόγος*, die Offenbarung des *νοῦς*, werden zusammengedacht als Eines. Die Einheit ist eine der Macht und des göttlichen Wesens. Der Sohn ist nicht etwas Gewordenes, denn der Vater hatte von Ewigkeit seinen Logos in sich. Als die Welt im Chaos lag, ging er aus Gott hervor, um nicht bloß in der Idee, sondern auch in der Verwirklichung da zu sein.

Der Einfluß der alexandrinischen Schule bestimmt den Entwicklungsgang dieser Lehre bis ins vierte Jahrhundert. Clemens sagt: die Liebe bewog Gott, Leben aus sich mitzutheilen; ihr erster Akt war die Erzeugung des Logos, und dadurch offenbarte sie sich weiter in der Schöpfung. Der Logos ist das göttliche Prinzip alles

---

*) ad. Autolyc. II, 15: *οὐχ ὡς οἱ ποιηταὶ καὶ μυθογράφοι λέγουσιν υἱοὺς θεῶν ἐκ συνουσίας γεννωμένους, ἀλλ' ὡς ἀλήθεια διηγεῖται τὸν λόγον, τὸν ὄντα διαπαντὸς ἐνδιάθετον ἐν καρδίᾳ θεοῦ· πρὸ γάρ τι γίνεσθαι τοῦτον εἶχε σύμβουλον, ἑαυτοῦ νοῦν καὶ φρόνησιν ὄντα· ὁπότε δὲ ἠθέλησεν ὁ θεὸς ποιῆσαι ὅσα ἐβουλεύσατο, τοῦτον τὸν λόγον ἐγέννησε προφορικὸν, πρωτότοκον πάσης κτίσεως, οὐ κενωθεὶς αὐτὸς τοῦ λόγου, ἀλλὰ λόγον γεννήσας καὶ τῷ λόγῳ αὐτοῦ διαπαντὸς ὁμιλῶν.*

**) *Πρεσβ.* c. 10.

Daseins, wodurch alles aus Gott abgeleitet und der Idee nach in Gott begründet ist. Er ist das erste Glied in der Kette der Geisterwelt, und wie er allein Gott erkennt, so ist er der Lehrer der Geister. Er ist der Erzieher aller vernünftigen Wesen, an welchen sich seine heilbringende Wirksamkeit auf verschiedenartige Weise äußert*). Um die Einheit zu bezeichnen, sagt er: beide sind Eines, der Gott**). Indeß auch hier ist die Einheit noch nicht so zu denken, als würde dadurch das Subordinationsverhältniß ganz aufgehoben; denn er unterscheidet Vater und Logos als die erste und zweite Ursache***). Bei Clemens begegnen wir zuerst dem Bestreben, die Uebertragung der Zeitbegriffe von dem Uebergange des Logos in die Wirklichkeit hinwegzuräumen. Er bezeichnet ihn als das zeit- und anfangslose Grundprinzip der Dinge, und welches†) vor der Zeit von Gott und nach seinem Urbilde gebildet worden ist. In einzelnen Anklängen ist die Logoslehre des Clemens mit neoplatonischen Ideen verwandt; so, wenn er sagt: Gott sei über alles Bewußtsein erhaben und könne durch keine Wissenschaft erkannt werden; der Sohn hingegen sei Wissenschaft, Weisheit und Wahrheit. Erst auf ihn könne discursives Denken angewendet werden. Er nennt ihn das Alleine und vergleicht ihn mit einem Kreise, in welchem alle Kräfte in eins zusammengefaßt werden. Bei Plotinus finden sich ganz ähnliche Stellen über die übervernünftige intellectuelle Anschauung, durch welche der *Νοῦς* sich zu dem *Ὄν* emporschwingt. Was Plotin von dem *Νοῦς* als dem *ἓν πᾶν* sagt, überträgt Clemens auf den Logos††). Diese Lehren

---

*) *Παιδαγ.* l. I, 8.

**) l. l. *ἓν γὰρ ἄμφω, ὁ θεός.*

***) Strom. VII, p. 708. B.: *οὗτος ὁ τῷ ὄντι μονογενὴς, ὁ τῆς τοῦ παμβασιλέως καὶ παντοκράτορος πατρὸς δόξης χαρακτὴρ, ἐναποσφραγιζόμενος τῷ γνωστικῷ τὴν τελείαν θεωρίαν κατ' εἰκόνα τὴν ἑαυτοῦ, ὡς εἶναι τρίτην ἤδη τὴν θείαν εἰκόνα* etc. p. 700. B.: *ἐν δὲ τοῖς νοητοῖς, τὸ πρεσβύτερον ἐν γενέσει, τὴν ἄχρονον καὶ ἄναρχον ἀρχήν τε καὶ ἀπαρχὴν τῶν ὄντων, τὸν υἱὸν, παρ' οὗ ἐκμανθάνειν* (sc. *τὸ*?) *ἐπέκεινα αἴτιον, τὸν πατέρα τῶν ὅλων, τὸ πρέσβιστον* etc.

†) Strom. l. V, p. 565. B.: *ἡ τῶν ὅλων ἀρχὴ, ἥτις ἀπεικόνισται μὲν ἐκ τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου πρώτη καὶ πρὸ αἰώνων.*

††) Strom. IV, p. 537. B.: *ὁ μὲν οὖν θεὸς, ἀναπόδεικτος ὢν, οὐκ ἔστιν ἐπιστημονικὸς· ὁ δὲ υἱὸς σοφία τε ἐστὶ καὶ ἐπιστήμη, καὶ ἀλήθεια καὶ ὅσα ἄλλα τούτῳ συγγενῆ· — καὶ δὴ οὐ γίνεται ἀτεχνῶς ἓν ὡς ἓν οὐδὲ πολλὰ ὡς μέρη ὁ υἱὸς, ἀλλ' ὡς πάντα ἕν· ἔνθεν καὶ πάντα· κύκλος γὰρ ὁ αὐτὸς πασῶν τῶν δυνάμεων εἰς ἓν εἰλουμένων καὶ ἑνουμένων.*

der neoplatonischen Schule sind älter als Plotin*), und konnten von Clemens aufgenommen werden. Eine ähnliche Vermischung des speculativen Elementes mit dem, was aus dem christlichen Bewußtsein sich über die im Glauben gegebene Gemeinschaft des Geistes mit Gott ableiten läßt, findet sich, wenn Clemens sagt: an Christum glauben heißt: einheitlich werden; Unglaube ist: in Zwiespalt sein und getheilt werden**). — Photius fand in seinem Auszuge der Hypotyposen Manches an der Lehre des Clemens auszusetzen***). Er beschuldigt Clemens, daß er den Sohn Gottes nicht im eigentlichen Sinne Logos genannt, sondern ihn unterschieden habe von der eigentlichen göttlichen Vernunft. Diese Unterscheidung war allerdings nach den Begriffen des Clemens, welcher die doppelte Beziehung des Logos als *ἐνδιάθετος* und *προφορικός* nicht zugeben konnte, nothwendig. Um die zeitlichen Begriffe zu entfernen, setzte er zugleich mit dem ewigen Logos, der Vernunft in Gott, die Offenbarung nach außen, den Logos als Bild der göttlichen Vernunft. Gemäß dieser Unterscheidung spricht er im Buch: *τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος;*†) von den Offenbarungen des Logos über den Logos des Vaters. Zugleich erhellt, daß eine solche Trennung bei consequenter Festhaltung der neoplatonischen Ideen nicht möglich gewesen wäre. Sie waren in Streit mit den christlichen Elementen seiner Logoslehre.

In dem System des Origenes hangt die Logoslehre mit seiner eigenthümlichen Auffassung von Gott und Kosmogonie zusammen. Nach seiner geistig gehaltenen Emanationslehre setzt er Gott als Urquell alles Daseins, welcher der verwandten, aus ihm entsprossenen Geisterwelt Antheil an seinem göttlichen Leben gewährt. In der Gemeinschaft mit ihm verharrend, haben sie die Seligkeit. Dem-

---

*) Vgl. Plotin 3te Enneade l. VIII, c. 7 ff.

**) Strom. IV. 537. C.: *διὸ δὴ καὶ τὸ εἰς αὐτὸν καὶ τὸ δι' αὐτοῦ πιστεῦσαι, μοναδικόν ἐστι γενέσθαι, ἀπερισπάστως ἑνούμενον ἐν αὐτῷ· τὸ δὲ ἀπιστῆσαι, διστάσαι ἐστὶ καὶ διαστῆναι καὶ μερισθῆναι.*

***) Cod. 109: *λόγους τε τοῦ πατρὸς δύο τερατολογῶν ἀπελέγχεται, ὧν τὸν ἥττονα τοῖς ἀνθρώποις ἐπιφανῆναι, μᾶλλον δὲ οὐδὲ ἐκεῖνον· φησὶ γάρ· λέγεται μὲν καὶ ὁ υἱὸς λόγος, ὁμωνύμως τῷ πατρικῷ λόγῳ, ἀλλ' οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ σὰρξ γενόμενος οὐδὲ μὲν ὁ πατρῷος λόγος, ἀλλὰ δύναμίς τις τοῦ θεοῦ, οἷον ἀπόῤῥοια τοῦ λόγου αὐτοῦ, νοῦς γενόμενος τὰς τῶν ἀνθρώπων καρδίας διαπεφοίτηκε.* Vgl. Hagenbach, Dogmengesch. S. 91.

†) § 6: *ὁ λόγος περὶ τοῦ πατρῴου λόγου.*

nach ist er Gott im absoluten Sinne, Gott schlechthin (*αὐτόθεος, ἁπλῶς θεός*), hingegen vermöge des communicativen Verhältnisses zu dem Leben aus Gott können in gewissem Sinne auch die Geister *θεοί* genannt werden. Er erkennt deshalb etwas Wahres in dem Sabäismus an, sofern in den Gestirnen nach seiner Meinung gottverwandte Geister verehrt werden*). Wenn Gott im absoluten Sinne bezeichnet werden soll, so setzt er wie Philo den Artikel zu dem Begriffe hinzu (*ὁ θεός*), während er ihn zur Bezeichnung der Gottheit im abgeleiteten Sinne hinwegläßt (*θεός*). Der Vermittler nun des aus dem Wesen des Vaters hervorquellenden Lebens ist der Logos; er ist in der innigsten Verbindung mit dem Urquell und das Band zwischen ihm und allen übrigen Wesen. Die übrigen Geister sind nur *μερικὰ ἀπαυγάσματα***) Gottes, der Logos aber ist seine Gesammtoffenbarung (*ὁλικὸν ἀπ.*), die den höchsten Gott offenbarende und seine Erkenntniß allen Creaturen zuführende Vernunft. Gott im absoluten Sinne ist der absolut Höchste auch im Verhältniß zum Logos; der Logos aber steht als die Totalität der göttlichen Selbstoffenbarung in ähnlichem Verhältniß zu aller creatürlichen Vernunft; er ist *αὐτόλογος*, der Logos schlechthin (*ὁ λόγος*). Dem Origenes ist wichtig, dieß festzuhalten, um den Begriff des einigen Gottesbewußtseins gegen den trennenden Subjectivismus zu bewahren. Nicht jeder Geist hat seine eigne autonome Vernunft, seine besondere Erkenntnißquelle des Göttlichen, sondern es giebt nur Eine autonome Vernunft, den Logos, und in ihm die Eine Offenbarung Gottes. Der Mensch soll Gott in derselben Offenbarung erkennen, wie die ganze Geisterwelt, und dieser Gemeinschaft des Gottesbewußtseins sollen die Geschöpfe inne werden. So gewiß Ein Logos ist, so gewiß giebt es Eine Wahrheit; deshalb sei im Eingang des Evangelium Johannis der Logos schlechthin, ohne den Zusatz *θεοῦ* genannt, als der allgemeine Gottesoffenbarer***). Damit setzt nun Origenes seine eigen-

*) in Joann. T. II, § 3.

**) in Joann. t. XXXII, § 18: *ὅλης μὲν οὖν οἶμαι τῆς δόξης τοῦ θεοῦ αὐτοῦ ἀπαύγασμα εἶναι τὸν υἱόν, κατὰ τὸν εἰπόντα Παῦλον· „ὃς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης“· φθάνειν μέντοι γε ἀπὸ τοῦ ἀπαυγάσματος τούτου τῆς ὅλης δόξης μερικὰ ἀπαυγάσματα ἐπὶ τὴν λοιπὴν λογικὴν κτίσιν· οὐκ οἶμαι γάρ τινα τὸ πᾶν δύνασθαι χωρῆσαι τῆς ὅλης δόξης τοῦ θεοῦ ἀπαύγασμα ἢ τὸν υἱὸν αὐτοῦ.*

***) in Joann. T. II, § 4. c. Cels. VIII, § 12: *Αὐτῷ γὰρ πειθόμεθα τῷ εἰπόντι· „πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι, ἐγώ εἰμι“· καὶ λέγοντι· „ἐγώ εἰμι*

thümliche Vorstellung von den verschiedenen Standpunkten in der Erkenntniß und im Leben in Verbindung; obgleich der Einige, läßt sich der Logos doch erziehend herab zu den Geistern auf ihren verschiedenen Stufen und nach ihren Bedürfnissen und offenbart sich jedem auf die ihm angemessene Weise. Er wird allen alles in der ganzen Schöpfung, um alle zu dem einen Ziele zu führen. Auf diese verschiedenen Offenbarungsformen bezieht Origenes die verschiedenen Bezeichnungen des Logos, wenn er Wort oder Leben oder Hirt oder Arzt oder Heiland heißt*). Er setzt dieß der Gnosis entgegen, welche aus den verschiedenen Bezeichnungen des Logos verschiedene Hypostasen machte. Je höher der Mensch sich erhebt, desto höhere Bedeutung erhält der Logos für ihn, desto mehr also wird ihm Christus. Selbst den Namen des Logos erklärt Origenes für ein Symbol; er bestreitet zuerst diejenigen, welche diesen Namen allein festhielten als den einzig adäquaten. Auch kämpft er dagegen, daß ohne Rücksicht auf den Zusammenhang alle alttestamentlichen Stellen, welche die Bezeichnung Logos enthalten, auf denselben Begriff bezogen werden**). Auf dem Wege, welchen Clemens betrat, die Zeitbegriffe von dem Ursprung des Logos zu entfernen, ging Origenes weiter fort und war der Erste, welcher mit Klarheit den Begriff der ewigen Zeugung aussprach***). Er fand Psalm 2, 7 das *σήμερον* absichtlich gesetzt, um den Begriff der unmittelbaren Gegenwart festzuhalten und den Anfang einer Erzeugung auszuschließen. Deshalb ist ihm auch wichtig das *ἦν ὁ λόγος* im Evangelium Johannis, worin er die Bezeichnung des zeitlosen Seins erblickt†). Da die Kraft, den Sohn Gottes zu zeugen, zum Wesen des Vaters gehöre, so müsse diese Kraft immer wirksam gewesen sein. Die Erzeugung will er als eine zeitlose,

---

ἡ ἀλήθεια·“ καὶ οὐχ οὕτω τις ἡμῶν ἐστιν ἀνδράποδον, ὡς οἴεσθαι, ὅτι ἡ τῆς ἀληθείας οὐσία πρὸ τῶν χρόνων τῆς τοῦ Χριστοῦ ἐπιφανείας οὐκ ἦν.

*) in Joann. T. I, § 11. 22. 23.

**) in Joann. T. II, § 1.

***) in Joann. T. II, § 1.

†) in Joann. T. I, § 32: *Ἀλλὰ διὰ τούτων πάντων οὐ σαφῶς ἡ εὐγένεια παρίσταται τοῦ υἱοῦ· ὅτε δὲ τὸ· „υἱός μου εἶ συ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε“, λέγεται πρὸς αὐτὸν ὑπὸ τοῦ θεοῦ, ᾧ ἀεί ἐστι τὸ σήμερον· — οὐκ ἔνι γὰρ ἑσπέρα θεοῦ, ἐγὼ δὲ ἡγοῦμαι, ὅτι οὐδὲ πρωΐα, ἀλλ’ ὁ συμπαρεκτείνων τῇ ἀγενήτῳ καὶ ἀϊδίῳ αὐτοῦ ζωῇ, ἵν’ οὕτως εἴπω, χρόνος, ἡμέρα ἐστὶν αὐτῷ σήμερον, ἐν ᾗ γεγέννηται ὁ υἱός· — ἀρχῆς γενέσεως αὐτοῦ οὕτως οὐχ εὑρισκομένης, ὡς οὐδὲ τῆς ἡμέρας.*

nicht als eine einmal vollzogene Handlung gedacht wissen, sondern als das Verhältniß, wodurch mit dem Vater zugleich der Sohn gesetzt sei; mit der Herrlichkeit Gottes sei zugleich ihre Offenbarung in dem Logos gegeben*). In dem Interesse, die sinnlichen Bilder von dieser Emanation fern zu halten, verwirft er auch den Ausdruck einer Erzeugung aus dem Wesen des Vaters, weil darunter eine Theilung des göttlichen Wesens gedacht zu werden schien**). Es ist wichtig, daß Origenes den Gegensatz gegen diese Bestimmung in der orientalischen Kirche aufstellte, welche später sich von einer andern Seite her geltend machte.

Die schärfere Bestimmung über die Einheit des göttlichen Wesens und das Verhältniß des Logos zum Vater wurde bei Origenes durch die Polemik gegen die Monarchianer besonders mit veranlaßt, wie sich andrerseits der Monarchianismus mit Rücksicht auf des Origenes Subordinationstheorie entwickelte. Unter den neuen Untersuchungen über den Monarchianismus hat Schleiermachers Abhandlung***) viele wichtige Anregungen gegeben. Man erkennt darin die Forschungsgabe, aber auch die Mängel des großen Mannes in den exegetischen und den historischen Untersuchungen, da er durch die große systematische Virtuosität sich verleiten ließ, seine eignen Ansichten zu sehr in die Sache hineinzulegen, weniger aber auf den Geist Anderer einzugehn. Die Untersuchungen von L. Lange†) sind zu sehr

---

*) in Jerem. homil. IX, § 4: ὅτι οὐχὶ ἐγέννησεν ὁ πατὴρ τὸν υἱὸν καὶ ἀπέλυσεν αὐτὸν ὁ πατὴρ ἀπὸ τῆς γενέσεως αὐτοῦ, ἀλλ' ἀεὶ γεννᾷ αὐτόν.

**) in Joann. T. XX, §. 16: Ἄλλοι δὲ τὸ· „ἐξῆλθον ἀπὸ τοῦ θεοῦ," διηγήσαντο ἀντὶ τοῦ· γεγέννημαι ἀπὸ τοῦ θεοῦ· οἷς ἀκολουθεῖ ἐκ τῆς οὐσίας φάσκειν τοῦ πατρὸς γεγεννῆσθαι τὸν υἱὸν, οἱονεὶ μειουμένου καὶ λείποντος τῇ οὐσίᾳ, ᾗ πρότερον εἶχε, τοῦ υἱοῦ, ἐπὰν γεννήσῃ τὸν υἱὸν, ὡςεὶ νοῆσαι τις τοῦτο καὶ ἐπὶ τῶν ἐγκυμόνων. Ἀκολουθεῖ δὲ αὐτοῖς καὶ σῶμα λέγειν τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν, καὶ διῃρῆσθαι τὸν πατέρα, ἅπερ ἐστὶ δόγματα ἀνθρώπων, μηδ' ὄναρ φύσιν ἀόρατον καὶ ἀσώματον πεφαντασμένων, οὖσαν κυρίως οὐσίαν.

***) Ueber den Gegensatz zw. der sabellian. u. der athanas. Vorstellung von d. Trinität. Theolog. Werke II, S. 485 ff.

†) Gesch. u. Lehrbegriff der Unitarier vor der nicenischen Synode. Beiträge zur ältesten Kirchengesch. Leipzig 1831. 8; vgl. die Lehre der Unitarier vom heiligen Geiste, in Illgens Zeitschr. für histor. Theol. B. III, H. I.

durch seinen unitarischen, und die von Baur*) durch seinen eigenthümlichen religionsphilosophischen Standpunkt befangen**).

Es kann auffallen, daß grade in dieser Zeit, da das Christenthum aus der Mitte der Heidenwelt hervortrat, ein unitarisch-monotheistisches Interesse geltend gemacht wurde, denn man könnte vielmehr eine Nachwirkung des polytheistischen Standpunktes erwarten. Indeß da der Monotheismus im Gegensatz gegen den Polytheismus immer besonders eingeschärft ward, so konnten Leute ohne Scharfsinn und Bildung in der Trinitätslehre leicht eine Trübung des Monotheismus erblicken. So sagt Tertullian***): Unwissende erschrecken bei dem Namen der Trinität, beschuldigen uns, drei Götter lehren zu wollen, und wollen allein Verehrer des Einen Gottes sein. Denselben Anstoß gegen die Unterscheidung des Logos von Gott dem Vater nahm nun auch Origenes wahr†): Viele, welche Gott lieb zu haben vorgeben, beunruhige es, daß sie zwei Götter anzunehmen glauben, wenn sie von dem Logos und von dem Vater redeten. Entweder sagten sie dann, daß sie ein selbständiges, von dem Vater verschiedenes Dasein des Sohnes leugnen, indem sie als Gott den bekennen, welcher von ihnen nur dem Namen nach Sohn genannt wird, oder sie leugnen die Gottheit des Sohnes, erkennen aber sein selbständiges Dasein und Wesen als ein von dem Vater verschiedenes an. Hier werden offenbar zwei Klassen von Monarchianern unterschieden; die Einen erkennen die Gottheit Christi an, leugnen aber das selbständige, persönliche Dasein des Sohnes als vom Vater verschieden. Sie müssen also gelehrt haben, daß in dem Sohn nur der Vater und eine Verschiedenheit nur der Name sei. Die zweite Partei erkennt einen vom Vater verschiedenen Sohn an, leugnet aber seine Gottheit. Jesus wird also als Mensch anerkannt, der aber nicht im eigentlichen Sinne Gott,

*) Gesch. der Lehre von d. Dreieinigkeit I.

**) Vgl. auch Dorner, Gesch. d. Lehre v. d. Person Christi. I. 2. Meyer, Gesch. der Lehre v. d. Trinität. I.

***) adv. Prax. c. 3.

†) in Joann. T. II, § 2: *Καὶ τὸ πολλοὺς φιλοθέους εἶναι εὐχομένους ταράσσον, εὐλαβουμένους δύο ἀναγορεῦσαι θεοὺς, καὶ παρὰ τοῦτο περιπίπτοντας ψευδέσι καὶ ἀσεβέσι δόγμασιν, ἤτοι ἀρνουμένους ἰδιότητα υἱοῦ ἑτέραν παρὰ τὴν τοῦ πατρὸς, ὁμολογοῦντας θεὸν εἶναι τὸν μέχρι ὀνόματος παρ' αὐτοῖς υἱὸν πρασαγορευόμενον, ἢ ἀρνουμένους τὴν θεότητα τοῦ υἱοῦ, τιθέντας δὲ αὐτοῦ τὴν ἰδιότητα, καὶ τὴν οὐσίαν κατὰ περιγραφὴν τυγχάνουσαν ἑτέραν τοῦ πατρὸς, ἐντεῦθεν λύεσθαι δύναται.*

sondern nur mit göttlichen Kräften ausgerüstet sei. Auch in dem fragmentarisch erhaltenen Commentar zum Briefe an Titus*) unterscheidet Origenes erstens diejenigen, welche den Herrn Jesum einen von Gott vorhererkannten und prädestinirten Menschen nennen, welcher vor seiner zeitlichen Erscheinung nicht substantiell und eigentlich da gewesen, sondern welcher, als Mensch geboren, nur die Gottheit des Vaters in sich gehabt habe; zweitens diejenigen, welche, um nicht zwei Götter anzunehmen, und wiederum die Gottheit des Heilands nicht zu leugnen, das Dasein des Vaters und Sohnes eines und dasselbe nennen, nur zwei Namen, aber Eine Hypostasis mit zwei Namen annehmen; diese heißen lateinisch Patripassianer. Es erhellt, daß diese beiden Klassen mit jenen zu vergleichen sind: die Patripassianer entsprechen den in der zuerst genannten Stelle Vorangestellten, und die neben den Patripassianern hier Genannten sind dieselben, welche Jesum für einen Menschen halten, in welchem die Gottheit des Vaters auf gewisse Weise gewirkt habe. Beide Klassen stimmen darin überein, daß sie die Lehre von einem selbständigen, vom Vater verschiedenen göttlichen Logos als Sohn mit dem Monotheismus nicht zu vereinigen wußten. Sie unterscheiden sich aber, je nachdem nur jenes monotheistische Interesse vorhanden war, oder das christliche an der Gottheit Christi hinzukam. Nach den Ersten war Jesus ein Mensch wie jeder andere, nur besonders von Gott erleuchtet; die Andern erkannten in Christo das göttliche Wesen, nur kein vom Vater verschiedenes; Gott war es selbst, der in der Menschheit erschien, der die Stelle der vernünftigen menschlichen Seele in Christo vertrat. Als solcher wird er mit dem besondern Namen des Sohnes bezeichnet. Diese nannte man Patripassianer, weil man sie beschuldigte, das Leiden des Sohnes auf den Vater selbst zu übertragen. Die erste Partei verfolgt das religiöse Interesse nur vom Standpunkt des Monotheismus; um sich

---

*) epist. ad Tit. frg. II, ed. Lommatzsch, T. V.: Sed et eos, qui hominem dicunt Dominum Jesum praecognitum et praedestinatum, qui ante adventum carnalem substantialiter et proprie non exstiterit, sed quod homo natus Patris solam in se habuerit deitatem, ne illos quidem sine periculo est ecclesiae numero sociari: sicut et illos, qui superstitiose magis, quam religiose, uti ne videantur duos deos dicere, neque rursum negare Salvatoris deitatem, unam eandemque subsistentiam Patris ac Filii asseverant, id est, duo quidem nomina secundum diversitatem causarum recipientem, unam tamen ὑπόστασιν subsistere, id est, unam personam duobus nominibus subiacentem, qui latine Patripassiani appellantur.

begreiflich zu machen, wie Christus Sohn Gottes sei, genügte ihnen, daß er mehr als alle andern Propheten göttliche Erleuchtung besaß. Sie streifen an die jüdische Betrachtungsweise, aber es ist darum nicht nothwendig, sie von der judenchristlichen Partei abzuleiten. Den Andern hingegen war es um die Gottheit Christi zu thun, und man kann sagen, daß die Kirchenlehrer ihnen dafür nicht genug thaten. Es befriedigte ihr christliches Bedürfniß nicht, wenn man den Sohn unter den Vater setzte; der Vater selbst sollte der Logos sein; das christliche Interesse war bei ihnen vorwiegender, als in dem Subordinatianismus der Kirchenlehrer. Die erste Partei folgte einer vorherrschend dialektischen Richtung; von dieser waren die Patripassianer am fernsten, bei welchen das praktisch-religiöse Interesse vorherrschte. Es waren weniger gebildete, mehr vom Gefühl, als von dem Verstande geleitete Menschen, eine große Zahl der gewöhnlichen Christen. An einer andern Stelle sagt Origenes: der Gott des Weltalls ist der Gott der Auserwählten und noch mehr der Gott des Heilandes der Auserwählten, der Logos aber ist vielleicht der Gott derjenigen, welche alles auf ihn zurückführen und ihn selbst Vater nennen. Die Letzteren müssen dieselben sein, von denen er sagt: sie kennen nichts als Jesum den Gekreuzigten und meinen, in dem Fleisch gewordenen Logos den ganzen Logos zu haben. Dieß sei die Beschaffenheit der Menge der Gläubigen*). Dieß sind nicht etwa Ebioniten, von welchen Origenes bei der Stelle handelt, wo Christus den Blinden zu Jericho heilt, obgleich dieser im Messias nur den Sohn Davids erkannte**). Denn von diesen konnte nicht gesagt werden, daß sie den größten Theil der Gläubigen ausmachen. Es ist daher auch hier die Masse gemeint, welche die patripassianische Denkweise theilte von dem Einen göttlichen Wesen und der Verbindung des göttlichen Logos mit dem Leibe ohne eine menschliche Seele in Christo anzunehmen.

Während die Logoslehre zu den monarchianischen Standpunkten im Gegensatz stand, versuchten Männer von höherer Bildung, deren rationaler Auffassung die patripassianische und deren religiösem Bewußtsein die der andern Monarchianer nicht genügte, eine Vermitt-

*) in Joann. T. II, § 3: Ἕτεροι δὲ οἱ μηδὲν εἰδότες εἰ μὴ Ἰησοῦν Χριστὸν, καὶ τοῦτον ἐσταυρωμένον, τὸν γενόμενον σάρκα λόγον τὸ πᾶν νομίσαντες εἶναι τοῦ λόγου, Χριστὸν κατὰ σάρκα μόνον γινώσκουσι· τοιοῦτον δέ ἐστι τὸ πλῆθος τῶν πεπιστευκέναι νομιζομένων.

**) in Matth. T. XVI, § 12.

lung. Nach Dr. Baur soll die Logoslehre selbst aus einem solchen Vermittlungsversuch hervorgegangen sein, aber sie wäre am wenigsten dazu geeignet gewesen, da sie sowohl dem Monotheismus der Parteien, als dem christlichen Interesse der Patripassianer Anstoß gab. In ganz anderer Weise bildeten sich diese vermittelnden Ideen aus; sie zeigt sich bei Beryllus, Bischof von Bostra in Arabien*). Die Worte des Eusebius über ihn, welche die Hauptquelle zur Kenntniß sind, sind nicht ohne Dunkelheiten. Hienach lehrte er, daß Christus vor seinem Erscheinen in der Menschheit nicht in einem selbständigen Dasein**) sich befunden, und daß er nicht eine eigne Gottheit in sich wohnend gehabt habe, sondern die des Vaters. Die ersten Worte könnten dazu führen, die Lehre des Beryll mit der der ersten monarchianischen Klasse zu identificiren, wie Baur gethan hat, aber der zweite Satz sagt zu viel für diese Klasse, welche in Christo nur eine besondere Erleuchtung Gottes setzte. Auch würde Eusebius, wenn er die Lehre des Beryll für nicht verschieden von jener gehalten hätte, die ja hinlänglich bekannt war, nicht so viel Worte davon gemacht haben. Es ist aber auch die oben angeführte Stelle des Origenes aus dem Commentar des Titusbriefes in Betracht zu ziehn***). Origenes redet hier von zwei Klassen der Monarchianer, und da die eine Klasse die der Patripassianer ist, so könnte man meinen, daß die andere mit den Monarchianern erster Klasse gleichartig sei. Aber dieß erhellt doch nicht mit Nothwendigkeit, da man nicht behaupten kann, daß Origenes immer nur diese Klassen einander entgegengesetzt habe. Trat z. B. eine neue Klasse auf, so konnte er diese berücksichtigen. Wir müssen nun sagen, daß die Worte für die erste Art ebenfalls zu viel behaupten und dagegen ganz in Einklang sind mit der Bezeichnung der Lehre des Beryll bei Eusebius. Auch würde sich Orige-

---

*) Euseb. h. e. l. VI, c. 33: *Βήρυλλος — τὸν σωτῆρα καὶ κύριον ἡμῶν λέγειν τολμῶν μὴ προϋφεστάναι κατ' ἰδίαν οὐσίας περιγραφὴν, πρὸ τῆς εἰς ἀνθρώπους ἐπιδημίας· μηδὲ μὴν θεότητα ἰδίαν ἔχειν, ἀλλ' ἐμπολιτευομένην αὐτῷ μόνην τὴν πατρικήν.* cf. Ullmann, de Beryllo Bostreno eiusque doctrina comm. Hamb. 1835. 4. und die angeführten Schriften von Schleiermacher und Baur, Dorner: Gesch. der Lehre von der Person Jesu Christi I, p. 545 fl.

**) Schleiermacher übersetzt die Worte *κατ' ἰδίαν οὐσίας περιγραφὴν* unrichtig: Umschreibung des göttlichen Wesens. Es heißt vielmehr: das eigenthümliche Dasein.

***) S. 158.

nes über diese Monarchianer nicht so milde ausgedrückt haben. Mithin erledigt diese Beziehung den Inhalt der Worte nicht genugsam. Beryllus Lehre paßt aber auch nicht zu dem Standpunkt der Patripassianer; denn er schrieb Christo als Menschen eine *ἰδία οὐσίας περιγραφή* zu, die Patripassianer aber nicht; daher bleibt es immer der natürlichste Schluß, daß Beryll keiner von beiden Klassen ganz angehört, sondern eine vermittelnde Haltung eingenommen habe, was auch ganz zu seiner geschichtlichen Stellung paßt. Origenes wurde während seines Aufenthaltes in Cäsarea, in welcher Zeit Berylls Lehre Bewegungen hervorrief, gegen ihn zu Hülfe gerufen und überzeugte ihn. Von der damals gehaltenen Synode sagt Socrates*), sie habe im Gegensatz gegen Beryllus die Lehre von einer vernünftigen Seele in Christo festgesetzt. Beryll mußte also einen Grund zu dieser Opposition geben. Diese Lehre war damals im Allgemeinen noch nicht zu klarem Bewußtsein gekommen, und Origenes hat viel für ihre Entwicklung gethan. Es paßt sehr wohl, daß Beryll und die Synode ihm Veranlassung gab, die Lehre zu entwickeln und zu allgemeinerer Anerkennung zu bringen. Wir müssen also annehmen, daß die Lehre des Beryll mit der Anerkennung einer menschlichen Seele in Christo sich nicht vereinigen ließ. Daraus ergiebt sich aber wiederum, daß er mit der ersten Klasse der Monarchianer nicht übereinstimmen konnte. Er vermied die Vorstellungen derselben, weil sie für sein christliches Interesse zu wenig enthielten; aber auch die Annahme eines unvermittelten Seins des Vaters selbst in Christo schien ihm unzuläßig. Er nahm eine Einstrahlung des göttlichen Wesens an, wodurch die Persönlichkeit in Christo gebildet wurde und welche die Stelle der gewöhnlichen menschlichen Seele vertrat, so daß sein menschliches Bewußtsein also eine gewisse Emanation aus dem göttlichen Wesen war. So erklärt sich, wie Eusebius beide Sätze von Beryllus aussagen konnte.

Im Gegensatz nun gegen die Monarchianer bestimmte Origenes den Unterschied zwischen dem Logos und dem Vater. Der Glaube an das vom höchsten Gott verschiedene, hypostatische Dasein des Logos hangt bei ihm zusammen mit dem Glauben an das Dasein einer objectiven realen Wahrheit. Der Begriff des Hypostatischen und der objectiven Realität fiel ihm zusammen, und er wendet daher gegen die

*) h. e. l. III, c. 7.

Monarchianer die Consequenz ein, daß nach ihrer Lehre das Wesen der Wahrheit vor den Zeiten der Erscheinung Christi nicht vorhanden gewesen sei*). Er setzt sonach den Sohn als verschieden vom Vater nicht bloß in gewissen Beziehungen, sondern der Zahl und dem selbständigen Dasein nach. Er bekämpft die, welche behaupten, daß Vater und Sohn Eines seien nicht bloß dem Wesen, sondern auch dem Subject nach. Er hingegen setzt die Einheit nur in die Einheit des Willens**). Zuweilen unterscheidet er *οὐσία* und *ὑπόστασις*, aber in andern Stellen setzt er beides identisch und behauptet mit der Eigenthümlichkeit der *ὑπόστασις* auch die *ἑτερότης τῆς οὐσίας****). Das *ὁμοούσιον* mit dem Vater würde ihm also als eine Verleugnung der Verschiedenheit beider erschienen sein. Der Logos ist unendlich über die Schöpfung, der Vater ebenso über den Sohn erhaben; es ist das Ausgezeichnete des Vaters, daß wir allein zu ihm beten müssen; der Logos ist der ewige Hohepriester, durch den wir zu Gott beten, der ewige Gottessohn, durch dessen Gemeinschaft wir Kinder Gottes werden, indem wir zu dem gemeinschaftlichen Vater mit ihm als unserem Bruder beten†).

Wir werfen nunmehr einen Blick auf die Entwicklung in der abendländischen Kirche. Irenäus††) wollte sich nur an das für das christliche Interesse Wichtige halten, und um nicht in die Irrthümer der Gnostiker zu verfallen, das Unbegreifliche lieber unerklärt lassen, besonders jede Analogie zur Emanation vermeiden. Er sagt†††),

---

*) c. Cels. VIII, § 12.

**) l. l. *Εἰ δέ τις ἐκ τούτων περισπασθήσεται, μή πη αὐτομολοῦμεν πρὸς τοὺς ἀναιροῦντας δύο εἶναι ὑποστάσεις, πατέρα καὶ υἱὸν· ἐπιστησάτω τῷ· ἦν δὲ πάντων τῶν πιστευσάντων ἡ καρδία καὶ ἡ ψυχὴ μία· „ἵνα θεωρήσῃ τὸ· ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν.“ — Θρησκεύομεν οὖν τὸν πατέρα τῆς ἀληθείας, καὶ τὸν υἱὸν τὴν ἀλήθειαν, ὄντα δύο τῇ ὑποστάσει πράγματα, ἓν δὲ τῇ ὁμονοίᾳ, καὶ τῇ συμφωνίᾳ, καὶ τῇ ταυτότητι τοῦ βουλήματος· ὡς τὸν ἑωρακότα τὸν υἱὸν ὄντα ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτῆρα τῆς ὑποστάσεως τοῦ θεοῦ, ἑωρακέναι ἐν αὐτῷ, ὄντι εἰκόνι τοῦ θεοῦ, τὸν θεόν.*

***) de orat. c. 15: *Κατ᾽ οὐσίαν καὶ καθ᾽ ὑποκείμενόν ἐστιν ὁ υἱὸς ἕτερος τοῦ πατρός.*

†) de orat. ibid.

††) Duncker, die Christologie des Irenäus.

†††) adv. haer. II, 28. 4: Deus autem quum sit totus mens, totus ratio et totus spiritus operans et totus lux et semper idem et similiter existens, sicut et utile est nobis sapere de Deo et sicut ex scripturis discimus, non iam

den Ursprung des Sohnes könne Niemand erklären; wenn man sage, der Sohn sei vom Vater gezeugt, und dafür mancherlei Ausdrücke gebrauche, wie γέννησις, προβολή, so sei dieß nicht der Sache ganz entsprechend, sondern nur symbolisch und entlehnt vom Verhältniß zum menschlichen Geist. Aus solchen Aeußerungen ist zu schließen, daß er ein Gegner der Annahme des Logos ἐνδιάθετος und προφορικός sein mußte. Dasjenige Moment in der Lehre, worauf er das Gewicht legt, ist, daß der Logos immer bei Gott war, daß Gott durch ihn alles geschaffen, durch ihn sich im alten Testament offenbart hat, und daß der Logos in Jesu Mensch geworden; er denkt den Logos inbegriffen in das Wesen Gottes. Gott habe durch sich selbst alles geschaffen, ohne eines Organes zu bedürfen; er hat es geschaffen mit seinem Wort. Dessen ungeachtet darf man hierin nicht finden, daß Irenäus die Subordination gänzlich ausschließe; sie liegt z. B. darin, wenn er sagt: der Vater will und gebietet, der Sohn wirkt und schafft. Aber immer läßt sich doch auch bei Irenäus erkennen, wie der abendländische Geist mehr, als der morgenländische, auf die Einheit dringt. Dieß gilt auch von Tertullian. Auf seine Lehre über diesen Gegenstand hat der Montanismus schwerlich Einfluß gehabt, da sie sich in den vormontanistischen Schriften bereits in derselben Weise findet. Er hält den Begriff des λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός fest und unterscheidet in dieser Beziehung ratio und sermo*): jene die Gott immanente Vernunft; das Wort, sermo, daraus emanirend. Wenn man ihm einwandte, daß dieß grade zu einer monarchianischen Ansicht führe, da die Sprache des Menschen nichts Reales und von ihm Verschiedenes sei, so erwiderte er: von Gott könne nichts Nichtiges ausgehn, sondern nur etwas Reales, und so sei auch unter dem sermo etwas Reales zu denken**). Gegen die Einwen-

huius modi affectus et divisiones decenter erga eum subsequuntur. — 5: Deus autem totus existens mens et totus existens Logos, quod cogitat, hoc et loquitur, et quod loquitur, hoc et cogitat. Cogitatio enim eius Logos et Logos mens, et omnia concludens mens ipse est pater. Qui ergo dicit mentem Dei, et prolationem propriam menti donat, compositum eum pronuntiat, tanquam aliud quiddam sit Deus, aliud autem principalis mens existens. — Et propheta quidem ait de eo: generationem eius quis enarrabit?

*) adv. Praxeam c. 5.

**) c. 7: quid est enim, dices, sermo, nisi vox et sonus oris? etc. At ego nihil dico de Deo inane et vacuum prodire potuisse, ut non de inani et vacuo prolatum; nec carere substantia, quod de tanta substantia processit, et tan-

dung der Patripassianer, daß doch im alten Testamente die Lehre von der Einheit Gottes so scharf ausgeprägt sei, erwidert Tertullian, daß dort Bezug genommen sei auf den Gegensatz gegen Solche, welche einen andern Gott außer dem Einen annehmen, aber wir erkennen eben nur den Einen an; der Logos ist nicht ein anderer numero, sondern nur modulo, d. h. es ist das Eine göttliche Wesen in dem Vater und dem Sohne, von dem Vater dem Sohne mitgetheilt, die unitas substantiae, aber ein verschiedenes Maß derselben*); so ist bei der Einheit doch die Subordination bewahrt. Er bedient sich des Vergleiches von Quelle und Bach, Sonne und Strahl**). Wenn in dem alten Testament von dem einen Gott die Rede ist, so ist der Logos mit inbegriffen, wie man den Strahl mitbegreift, wenn man von der Sonne redet.

Die Entwicklung des Monarchianismus im Abendlande war ebenfalls von großer Bedeutung. Nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts sehn wir merkwürdiger Weise beide Gestalten des Monarchianismus in der abendländischen Kirche um sich greifen. Die erste Klasse desselben berief sich auf das Alter ihrer Lehre in der römischen Gemeinde, und so haben manche Forscher auch der neuesten Zeit, v. Cölln und Baur, nachzuweisen gesucht, daß der Monarchianismus in der römischen Kirche das Ursprüngliche gewesen sei, und daß erst später im Kampfe der Parteien die Logoslehre Eingang gefunden habe. Besonders in Dr. Baurs Ausführung hangt diese Annahme zusammen mit der andern von der ursprünglich jüdischen Beschaffenheit der römischen Gemeinde, daher dort auch die ebionitische Vorstellung von der Person Christi geherrscht habe. Wären die Ansichten der ersten Klasse der Monarchianer die allgemeine Vorstellung dieser Kirche gewesen, so hätte Irenäus unmöglich ihr so große Autorität beilegen können. Wir finden ja auch den Patripassianismus in Rom, und es wäre widersinnig, in ihm ein jüdisches Element finden zu wollen. Freilich können wir annehmen, daß in der Welthauptstadt, wo die verschiedensten Elemente zusammenkamen, auch monarchianische Richtungen schon früh Eingang gefunden haben. Der

---

tas substantias fecit; fecit enim et ipse, quae facta sunt per illum. c. 8: Sermo autem spiritu structus est et, ut ita dicam, sermonis corpus est spiritus.

*) c. 9: pater enim tota substantia est; filius vero derivatio totius et portio, sicut ipse profitetur, quia pater maior me est.

**) c. 8.

Erste, von welchem wir hören, ein Repräsentant der ersten Klasse, ist der Lederarbeiter Theodotus aus Byzanz*). Er soll unter Victor excommunicirt sein, pflanzte aber doch seine Lehre fort. Epiphanius**) erzählt, Theodotus habe in den Verfolgungen Christum verleugnet und um sich zu rechtfertigen, seine eigenthümliche Meinung von Christo entwickelt; aber diese unwahrscheinliche Erklärung scheint daher entstanden zu sein, weil man gern häretische Meinungen aus äußerlichen Triebfedern ableitete. In den Verfolgungen genügte es nicht, Christum, sondern das Christenthum überhaupt und den Monotheismus zu verleugnen. Dabei ist möglich, daß er verleugnete, daß er excommunicirt und daß man nun auf seine Meinungen aufmerksamer wurde. Aber es bleibt bloße Vermuthung. Er soll Christum für einen bloßen Menschen erklärt haben, aber es ist fraglich, ob er wirklich alles Göttliche in ihm leugnete. Die Zusammenstellung mit andern Monarchianern spricht dafür, daß seine Meinung der ebionitischen nicht völlig gleich gewesen sei. Auch berief er sich nach Epiphanius, dem vielleicht seine Schriften selbst vorlagen, darauf, daß es Ev. Lucä 1, 35 heiße: *πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπί σε*, und nicht *γενήσεται ἐν σοί*. Danach scheint er die Lehre von einer wirklichen Incarnation des göttlichen Wesens zwar verworfen, aber doch wohl eine ursprüngliche Einwirkung der göttlichen Kraft auf Jesus von seiner Geburt her angenommen zu haben. Er berief sich auf Stellen des alten und neuen Testamentes, wo Jesus Mensch genannt wurde. Die Beweisführung aus dem ersten könnte dafür sprechen, daß seine Lehre von einer judenchristlichen Richtung ausging. Am Ende des zweiten Jahrhunderts

---

*) Euseb. K.-G. V, 28. Hippol. VII, 35. p. 257: *Θεόδοτος δέ τις ἦν Βυζάντιος — τὸν Χριστὸν ἐκ τῆς τῶν γνωστικῶν καὶ Κηρίνθου καὶ Ἐβίωνος σχολῆς ἀποσπάσας φάσκει τοιούτῳ τινὶ τρόπῳ πεφηνέναι, καὶ τὸν μὲν Ἰησοῦν εἶναι ἄνθρωπον ἐκ παρθένου γεγενημένον κατὰ βουλὴν τοῦ πατρὸς, βιώσαντα δὲ κοινῶς πᾶσιν ἀνθρώποις καὶ εὐσεβέστατον γεγονότα, ὕστερον* (suppl. *δὲ*) *ἐπὶ τοῦ βαπτίσματος ἐπὶ τῷ Ἰορδάνῃ κεχωρηκέναι τὸν Χριστὸν ἄνωθεν κατεληλυθότα ἐν εἴδει περιστερᾶς, ὅθεν οὐ πρότερον τὰς δυνάμεις ἐν αὐτῷ ἐνηργηκέναι ἢ ὅτε* (Miller richtig für *ὥστε*) *καθελθὸν ἀνεδείχθη ἐν αὐτῷ τὸ πνεῦμα, ὃ εἶναι τὸν Χριστὸν προσαγορεύει. Θεὸν δὲ οὐδέποτε οὗτοι* (st. *τοῦτον*) *γεγονέναι αὐτὸν θέλουσιν ἐπὶ τῇ καθόδῳ τοῦ πνεύματος, ἕτεροι δὲ μετὰ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν.* — Da sich in dem Bericht des Hippolytus einige Abweichungen von der Darstellung des Fragments bei Eusebius finden, so ist keineswegs so sicher, wie Dr. Baur behauptet, die Abfassung durch denselben Autor. (J.)

**) haer. 54.

steht in Rom Artemon*) an der Spitze dieser Partei der Monarchianer, welche nach ihm Artemoniten genannt werden. Sie behaupteten**), daß ihre Lehre in Rom die ursprüngliche gewesen und sich

*) Gieseler in seiner Dogmengeschichte, herausgegeb. v. Dr. Redepenning. Bonn 1855. S. 133. bezeichnet Artemon als einen mit dem Patripassianer Praxeas übereinstimmenden Monarchianer. Er giebt keine Gründe dafür an. Die Behauptung, unter Victor noch für rechtgläubig gegolten zu haben, unter welchem Praxeas in Rom Gunst besaß, kann unmöglich dafür beweisen. Nach dem Bericht des ungenannten Autors bei Eusebius 5, 28 über die Theodotianer und Artemoniten kann kein Zweifel sein, daß die Lehre der letzteren der theodotianischen und samosatenischen, nicht aber der patripassianischen zunächst verwandt war. (J.)

**) Ueber die inneren Verhältnisse der römischen Gemeinde giebt Hippolytus im 9. B. des ἔλεγχος wichtige Aufschlüsse, welche Neanders Darstellung in den wesentlichen Zügen bestätigen. Nach Hippolytus war der Patripassianismus im Anfang des 3. Jahrhunderts in Rom von großem Einfluß. Epigonos, ein Schüler des Noëtos, war dahin gekommen und hatte Anhänger gewonnen. Einer derselben, Kleomenes, wirkte mit Erfolg zur Zeit des Bischof Zephyrinus, welcher selbst dieser Lehre zugethan und ihr Beförderer war. Schon damals war Kallistus, von dem aber nicht gesagt ist, ob er durch Kleomenes gewonnen, oder unabhängig von ihm Patripassianer geworden war, in gleichem Sinne thätig, und noch mehr, als er Zephyrinus Nachfolger im Bisthum wurde. Vielleicht kann man die Spuren dieser Einflüsse noch weiter hinauf verfolgen. Der von Kleinasien einwandernde Praxeas hielt sich in Rom zur Zeit Victors, des Vorgängers des Zephyrinus, auf. Von jenem Patripassianer sagt nun der ungenannte, aber ohne Zweifel ins dritte Jahrhundert gehörende Verfasser des Anhangs zu Tertullians Präscriptionen: haeresin introduxit, quam Victorinus corroborare curavit. Hiemit könnte der Bischof Victor gemeint sein, eine Vermuthung, welche durch den Ausdruck corroborare curavit verstärkt wird. In diesem Falle würden drei Bischöfe nach einander Beschützer des Patripassianismus gewesen sein. Doch bleibe das in Betreff Victors dahin gestellt. Leicht erklärt sich aber, wie bei solcher Kräftigung des Patripassianismus die entgegengesetzte Partei des Theodotus und die ihr verwandte, wahrscheinlich nach ihr sich geltend machende des Artemon die Ausschließung erfuhren. Wenn aber mehrere Bischöfe, einen Zeitraum von zwanzig Jahren hindurch und vielleicht länger, auf jener Seite stehen konnten, so konnte der ebionisirende Monarchianismus nicht die bis dahin herrschende Ueberlieferung der römischen Kirche sein. Dr. Baur findet zwar darin ein Zeichen der unbestimmten Haltung der Trinitätslehre; aber wie unbestimmt sie gewesen sein mag, der ebionisirende und der patripassianische Monarchianismus sind so entgegengesetzte Pole, daß, wenn die erste Betrachtungsweise seit Stiftung der römischen Kirche bis Victor und Zephyrinus geherrscht hätte, unmöglich das andre Extrem Bischöfe und Volk sogleich für sich gewinnen konnte. Nicht minder schwer wäre zu begreifen, wie so bald darauf die Theodotianer zu einer ganz untergeord-

bis zu dem Bischof Victor erhalten habe; erst von dessen Nachfolger Zephyrinus ab sei die Wahrheit verfälscht. Da sie sich auf

---

neten Partei zusammengeschwunden sein sollten. Denn als eine solche behandelt sie Hippolytus, der die Vorgänge aus frischester Erinnerung beschreibt, und der Artemoniten thut er nicht einmal Erwähnung.

Anders verhält es sich mit der Logoslehre. Die Vorstellung von dem *θεὸς λόγος*, der in Christo war, konnte im Verhältniß zum Vater bald in einem identifizirenden, bald in einem subordinativen Sein genommen werden, und bei der anfänglich unbestimmteren Haltung der Gegensätze konnten die zum Patripassianismus geneigten mit denen, welche den Logos unterordneten, aber doch immer Gott in Christo sein ließen, verbunden sein. Wenn in den Begriffen eines einzigen Mannes, des Irenäus, Bestimmungen subordinatianischer Art mit andern wechseln, welche fast patripassianisch lauten, wie viel mehr konnte der Begriffskreis einer Gemeinde solche Verschiedenheiten ohne äußeren Streit einschließen. Und das um so eher, da auch die monarchianische Betrachtungsweise die Bezeichnung *λόγος* aufnehmen konnte und wirklich aufgenommen hat; wie denn auch keine Spur vorhanden ist, daß diese Art der Monarchianer das Evangelium Johannis verworfen habe, sondern sich Beweise vom Gegentheil finden. Auch der gemeinsame Gegensatz gegen die ebionisirenden Monarchianer verband beide Richtungen ohne Zeifel eine Zeit lang. Allmälig aber traten, sich wechselseitig bestimmend, die Gegensätze beider mit unterschiedlicherem Gepräge auf, und die Zeit, wo der Patripassianismus in der römischen Gemeinde die äußere Herrschaft gewinnt, die Verwaltung des Zephyrinus und Kallistus, scheint auch eine Hauptepoche des Kampfes gegen die subordinatianische Fassung der Logoslehre zu sein. Sie scheint dem Kallistus, was er gegen Hippolytus behauptet, zur Annahme von zwei Göttern zu führen (*δίθεοι ἐστέ*). (cf. Tertull. adv. Prax. 3.) Da die Logosidee auf beiden Seiten geläufig ist, bei der Partei des Kallistus, wie bei der des Hippolytus, darf man um so sicherer schließen, daß sie in der Gemeinde schon sehr lange im Gebrauch sei. Kallistus Dogma gab der Grundanschauung von der Einheit, die besonders im Abendlande vorwaltete, eine ausschließende Gestalt; Hippolytus war vielleicht durch die Lehrentwicklung des Orients, welche die Subordination entschiedener behauptete, bedingt. Zur Zeit des Zephyrinus war auch Origenes in Rom gewesen, und obgleich jung, doch vielleicht nicht einflußlos, da er früh entwickelt war. Es könnte darin einer der Gründe liegen, welche später die römische Kirche bewogen, gegen ihn für seinen Bischof Demetrius Partei zu nehmen. Zur Zeit des Zephyrinus war auch Sabellius in Rom, stand erst in freundlicher Beziehung zu Kallistus, da beider Lehre nicht ohne Verwandtschaft war. Sie zerfielen aber, wie es scheint, als die Differenz sich entwickelte, und Sabellius ward ausgeschlossen. So steht schon damals Subordinationslehre, das Dogma vom Homousion, nur in einseitiger und unreifer Form, und Sabellianismus gegen einander, ein Conflikt, der eine sehr beachtenswerthe Vorbereitung für die Streitigkeit zwischen den beiden Dionysius von Rom und von Alexandria bildet, und diese als das Glied einer Reihe verwandter Gegensätze erscheinen läßt, deren Entwicklungs-

Victor beriefen, der den Theodotus excommunicirt hatte, so mußten sie entweder diesem fern stehn, oder dieser wegen einer andern Ursache, als um seiner Lehre willen, excommunicirt sein. In dieser Notiz hat nun Baur ein Argument dafür gefunden, daß in der römischen Kirche ursprünglich die monarchianische Lehre herrschend gewesen sei. Aber welch einen großen Umschwung im Dogma der römischen Kirche müßte man dann in den kleinen Zeitraum von Victor und Zephyrinus setzen! Und wer sagt uns, daß Artemon sich mit vollem Recht auf die Uebereinstimmung mit Rom berufen durfte? Der Gegner der Artemoniten bei Eusebius (V, 28) bemerkt doch mit Grund, daß nicht nur die heilige Schrift, sondern auch Schriften der Kirchenlehrer, die älter seien als Victor, die Gottheit Christi lehrten. Auch auf Hymnen, in denen die Gottheit Christi ausgesprochen war, konnte man sich gegen sie beziehn. Nach Theodoret*) behauptete Theodotus, die Apostel hätten seine Lehre verkündigt und in der heiligen Schrift werde das göttliche Wesen Christi nicht anerkannt. So wenig diese Behauptung etwas hinsichtlich der Bibel beweist, ebenso wenig die andere für die Herrschaft der artemonitischen Lehre in der alten römischen Kirche. Es würde weniger willkürlich lauten, wenn die Artemoniten nur die drei ersten Evangelien anerkannt hätten; aber sie haben trotz ihrer willkürlichen Kritik im Einzelnen doch nicht gewagt, das Evangelium Johannis und die paulinischen Briefe zu verwerfen, aus welchen jene Lehre durch keine Auslegung hinweggeschafft werden kann. Wir werden also annehmen, daß sie sich mit Umdeutungen des neuen Testamentes halfen, und daß sie es ebenso machten, um den Sinn der alten Kirchenlehrer für sich günstig auszulegen. Dieß wird sich um so leichter erklären, wenn wir annehmen dürfen, daß auch sie nicht schlechthin das Göttliche in Christo leugneten. Sie werden mit den späteren Samosatenianern in eine Reihe gestellt; diese gehörten zur ersten Klasse

---

punkte man bis zu Victors Zeit hinauf verfolgen kann. Der Montanismus hat gewiß auf die disciplinarischen Ansichten des Hippolytus Einfluß geübt, aber einen nur mittelbaren; übrigens steht ihm Hippolytus fern, und die Patripassianer verhalten sich sehr verschieden zu ihm. Es wird daher nicht gelingen, was Gieseler, theol. Stud. u. Krit. 1853. 3. versucht hat, unter dem Hauptgegensatz des Montanismus und der katholischen Kirche alle einzelnen Gegensätze dieses Streits zu begreifen. Vgl. meine Abhandl. in d. deutschen Zeitschr. u. s. w. v. Müller, Neander u. Nitzsch. 1851. Nr. 25. 1853. Nr. 24. (J.)

*) haeret. fab. II, 4.

der Monarchianer. Wir werden also auch bei den Artemoniten die Meinung voraussetzen, daß Christus auf eine besondere Weise durch die Kraft Gottes erleuchtet worden sei. An ihrem Vorgeben von der Uebereinstimmung mit der römischen Kirche bis Viktor mag so viel Wahres sein, daß gegen die Zeit des Zephyrinus in der römischen Kirche etwas vorfiel, welches der Partei ungünstig war. Wir werden annehmen, daß seit dieser Zeit die Lehre der römischen Kirche im Gegensatz gegen den Monarchianismus schärfer ausgeprägt wurde. — Aus den Angaben bei Eusebius erhellt die Art, wie die Artemoniten zu ihrer Lehre gekommen sein mögen. Es waren unter ihnen Menschen von einer vorherrschend kritisch-dialektischen Verstandesrichtung; sie sollen sich besonders mit der Kritik der heiligen Schrift beschäftigt und die Handschriften willkürlich verändert haben. Allerdings muß man vorsichtig sein, bei dieser Beschuldigung den Gegnern zu glauben. Vom Standpunkt der Orthodoxie war man geneigt, den Häretikern, welche eine Stelle für sich citirten, sogleich Verfälschung vorzuwerfen. Andrerseits ist aber gewiß, daß in dieser Zeit von den Sekten häufig willkürliche Kritik geübt wurde. Setzen wir jene Grundrichtung bei den Artemoniten voraus, so läßt sich leicht erklären, wie die Einseitigkeit derselben mit dem Mangel des tiefern christlichen Gefühlselementes sie zu ihrem Standpunkte geführt hat. Merkwürdig, daß von ihnen berichtet wird, sie haben sich mit Aristoteles beschäftigt. Die platonisirenden Kirchenlehrer waren eifrige Vertheidiger der Logoslehre. Die aristotelische Richtung bildet also eine Opposition dagegen.

Zu diesen Monarchianern ist auch noch eine Sekte zu rechnen, welche zuerst Epiphanius Aloger (Ἄλογοι) nennt, weil sie das Evangelium Johannis, welches vom Logos handelt, für unächt erklärt haben sollen.*) Die erste Nachricht von solchen Gegnern des johanneischen Evangeliums finden wir in einer dunkeln Stelle des Irenäus.**) Dieser sagt nichts von ihrer feindlichen Richtung gegen jenes Dogma,

*) Epiphan. haer. 51. Heinichen de Alogis, Theodotianis, Artemonitis. Lpz. 1829. — Döllinger Hippolytus u. Kallistus S. 292 flg. macht beachtenswerthe Einwendungen gegen die gewöhnliche Deutung einer Stelle des Epiphanius, woraus man ihren Antimontanismus erkennen will; doch ergiebt sich dieser auch aus den sonstigen Merkmalen ihres Standpunktes. (J.)

**) adv. haer. III, 11. §. 9. Alii vero ut donum spiritus frustrentur, quod in novissimis temporibus secundum placitum patris effusum est in humanum genus, illam speciem non admittunt, quae est secundum Ioannis evangelium, in qua Pa-

sondern nur von der Opposition gegen den Montanismus und das *χάρισμα προφητικόν* in der Kirche. Man könnte also schließen, daß diese Aloger die Logoslehre nicht aus jenem dogmatischen Interesse bestritten. Aber doch bezeichnet Epiphanius die Artemoniten als Sprößlinge der Aloger. Auch ist unwahrscheinlich, daß sie das Evangelium Johannis nur darum verworfen haben sollten, weil die Montanisten sich darauf beriefen, die ja leicht anders widerlegt werden konnten. Wenn damals ein für die Kirche in dogmatischer Hinsicht so wichtiges Buch wie das Evangelium Johannis verworfen wurde, so läßt sich annehmen, daß ein besonderes dogmatisches Interesse zu Grunde lag. Epiphanius wird also Recht haben, wenn er Aloger und Artemoniten zusammenbringt. Die Aloger wurden durch ihre Abneigung gegen das mystische Element im Christenthum und die Lehre von der Gottheit Christi veranlaßt, sich gegen das Evangelium Johannis zu erklären. Mit dieser Geistesrichtung stimmt auch überein, daß sie heftige Gegner des Montanismus als einer Schwärmerei waren, und daß ihnen Hyperkritik Schuld gegeben wurde.

Die beiden Klassen der Monarchianer stehn in ihrer Entwicklung in Beziehung zu einander. Denn die eben beschriebene Klasse steht zu der patripassianischen Lehre von der Person Christi in einem schärfern Gegensatz, als selbst die Kirchenlehrer. Daher läßt sich denken, wie der Gegensatz gegen jene den Patripassianismus hervorrufen und befördern mußte.

Dahin gehört Praxeas.*) Er war in Kleinasien als Gegner der Trinitätslehre und des Montanismus aufgetreten, ging dann nach Rom und bewog den dortigen Bischof, sich gegen den Montanismus zu erklären. Er muß in Rom Auctorität gehabt haben, sei es, weil er confessor war, sei es wegen des Gegensatzes gegen die andern Monarchianer. Man bemerkte das Eigenthümliche seiner Lehrweise nicht, allein in Nordafrika, wohin er sich von Rom wandte, wurden ihm seine Irrthümer vorgeworfen, und wie Tertullian behauptet, widerrief er. Es fragt sich aber, in welcher Weise der Widerruf geschah. Tertullian, dessen Gegenschrift die Quelle zur Kenntniß seiner Lehre ist, steht als Gegner des Monarchianismus und als Ver-

---

racletum se missurum Dominus promisit; sed simul et evangelium et propheticum repellunt spiritum.

*) Tert. adv. Prax.

theidiger des Montanismus ihm gegenüber. Seine Angaben lassen eine doppelte Auffassung zu; einerseits scheint es, daß Praxeas gar keinen Unterschied zwischen Vater und Sohn habe gelten lassen, sondern lehrte, Gott der Vater selbst habe sich in den menschlichen Körper gehüllt. Nach andern Stellen könnte man meinen, er habe zwei Beziehungen in Gott unterschieden, Gott den Verborgenen, den Vater, und den sich Offenbarenden, den Sohn. Als der Vater ist er unsichtbar, als der Sohn sichtbar. Vielleicht rührt diese zweifache Darstellung aus Mißverstand her; vielleicht auch drückte Praxeas sich nicht gleichmäßig aus. In ähnlicher Weise standen Noëtus und Hippolytus einander gegenüber.*) Noëtus war ein Anhänger patripassianischer

---

*) Die Lehre des Noët Hippol. ἔλεγχ. 9, 10. p. 283. Miller. *Λέγουσι γὰρ οὕτως· ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν θεὸν εἶναι πάντων δημιουργὸν καὶ πατέρα, εὐδοκήσαντα δὲ πεφηνέναι* (Mill. für *πεφηκέναι*) *τοῖς ἀρχῆθεν δικαίοις ὄντα ἀόρατον. Ὅτε μὲν γὰρ οὐχ ὁρᾶται, ἦν ἀόρατος, ἀχώρητος δὲ, ὅτε μὴ χωρεῖσθαι θέλει, χωρητὸς δὲ ὅτε χωρεῖται. Οὕτως κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον ἀκράτητος καὶ κρατητὸς* (cod. für *καὶ κρατ.: ἀκράτητος*), *ἀγέννητος, ἀθάνατος καὶ θνητός.* — *Ὅτι δὲ καὶ τὸν αὐτὸν υἱὸν εἶναι λέγει* (scil. *ὁ Σκοτεινὸς* i. e. *Νοητὸς*) *καὶ πατέρα οὐδεὶς ἀγνοεῖ. Λέγει δὲ οὕτως· ὅτε μὲν οὖν μὴ γεγένητο ὁ πατὴρ, δικαίως πατὴρ προσηγόρευτο· ὅτε δὲ ηὐδόκησε γένεσιν ὑπομεῖναι, γεννηθεὶς ὁ υἱὸς ἐγένετο αὐτὸς ἑαυτοῦ, οὐχ ἑτέρου· οὕτως γὰρ δοκεῖ μοναρχίαν συνιστᾶν* (*άναι*), *ἓν καὶ τὸ αὐτὸ φάσκων ὑπάρχειν πατέρα καὶ υἱὸν, καλούμενον οὐχ ἕτερον ἐξ ἑτέρου, ἀλλ' ἑαυτὸν ἐξ ἑαυτοῦ, ὀνόματι μὲν πατέρα καὶ υἱὸν καλούμενον κατὰ χρόνων τροπὴν, ἕνα δὲ εἶναι αὐτὸν τὸν φανέντα, καὶ γένεσιν ἐκ παρθένου ὑπομείναντα, καὶ ἐν ἀνθρώποις ἄνθρωπον ἀναστραφέντα, υἱὸν μὲν ἑαυτὸν τοῖς ὁρῶσιν ὁμολογοῦντα διὰ τὴν γενομένην γένεσιν, πατέρα δὲ εἶναι καὶ τοῖς χωροῦσιν μὴ ἀποκρύψαντα. Τοῦτον πάθει ξύλου προσπαγέντα καὶ ἑαυτῷ τὸ πνεῦμα παραδόντα, ἀποθανόντα καὶ μὴ ἀποθανόντα, καὶ ἑαυτὸν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστήσαντα, τὸν ἐν μνημείῳ ταφέντα καὶ λόγχῃ τρωθέντα, καὶ ἥλοις καταπαγέντα, τοῦτον τὸν τῶν ὅλων θεὸν καὶ πατέρα εἶναι λέγει Κλεομένης καὶ ὁ τούτου χορός.* —

Die speculativer geformte Lehre des Kallistus stellt Hippolytus 9, 12. p. 289 folgendermaßen dar: *τὸν λόγον αὐτὸν εἶναι υἱὸν, αὐτὸν καὶ πατέρα, ὀνόματι μὲν καλούμενον, ἓν δὲ ὄν, τὸ πνεῦμα ἀδιαίρετον. Οὐκ ἄλλο εἶναι πατέρα, ἄλλο δὲ υἱὸν, ἓν δὲ καὶ τὸ αὐτὸ ὑπάρχειν, καὶ τὰ πάντα γέμειν τοῦ θείου πνεύματος τά τε ἄνω καὶ κάτω, καὶ εἶναι τὸ ἐν τῇ παρθένῳ σαρκωθὲν πνεῦμα οὐχ ἕτερον παρὰ τὸν πατέρα, ἀλλὰ ἓν καὶ τὸ αὐτό· καὶ τοῦτο εἶναι τὸ εἰρημένον· οὐ πιστεύεις, ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἐμοὶ* (Joann. 14, 11.); *τὸ μὲν γὰρ βλεπόμενον, ὅπερ ἐστὶν ἄνθρωπος, τοῦτο εἶναι τὸν υἱὸν, τὸ δὲ ἐν τῷ υἱῷ χωρηθὲν πνεῦμα τοῦτο εἶναι τὸν πατέρα· οὐ γὰρ, φησὶν, ἐρῶ δύο θεοὺς, πατέρα καὶ υἱὸν, ἀλλ' ἕνα· ὁ γὰρ*

Lehren in Smyrna. Er behauptete, durch seine Lehre Christum am meisten zu verherrlichen. Die Stelle Röm. 9, 5 *ὁ ἐπὶ πάντων θεὸς* bezog er auf Christus. Christus sei als der über alles erhabene Gott mit dem Vater identisch. Hippolytus sagt gegen ihn, daß Gott den Logos aus sich hervorgehn ließ zur bestimmten Zeit, als er wollte und wie er wollte. Die Einheit setzt er darin, daß der Logos eine Kraft des Vaters sei, und daß sich alles wieder auf Gott zurückbeziehe. Wenn Noëtus sich auf die Worte Christi von seiner Einheit mit dem Vater berief, so erwiderte Hippolytus, daß eine solche Einheit daraus nicht zu schließen sei, da Christus denselben Ausdruck von seinem Verhältniß zu den Jüngern gebrauche.

Gegen die Mitte des dritten Jahrhunderts kämpfte Novatianus, ein Zeitgenosse Cyprians, in Rom gegen beide Klassen von Monarchianern: gegen die Ersten behauptete er die Gottheit Christi aus den Gründen, weil Christus im Gebet als Mittler angerufen werden solle, weil er verheißen habe, überall gegenwärtig zu sein, weil es von ihm heiße, daß er das Leben in sich selbst habe, wie der Vater; gegen die Patripassianer machte er geltend, die Einheit beziehe sich nicht auf die unitas der Person, sondern es sei ein über alles erhabener Gott,

---

ἐν αὐτῷ γενόμενος πατὴρ προςλαβόμενος τὴν σάρκα ἐθεοποίησεν ἑνώσας ἑαυτῷ, καὶ ἐποίησεν ἕν, ὡς καλεῖσθαι πατέρα καὶ υἱὸν ἕνα θεὸν, καὶ τοῦτο ἓν ὂν πρόςωπον μὴ δύνασθαι εἶναι δύο· καὶ οὕτως τὸν πατέρα συμπεπονθέναι τῷ υἱῷ, οὐ γὰρ θέλει λέγειν τὸν πατέρα πεπονθέναι. In dem Letzten liegt eine weitere Modifikation der Lehre des Noet, welcher den Vater auch unmittelbar als Subjekt des Leidens dachte.

Die eigne Trinitätslehre des Hippolytus ist streng subordinatianisch. Der Logos entsteht als Gedanke, als Inbegriff der Schöpfungsideen in der Vernunft des Vaters und geht daraus hervor als Hypostase und um die Welt zu schaffen. 10, 32. p. 334: *Θεὸς εἷς ὁ πρῶτος καὶ μόνος καὶ ἁπάντων ποιητὴς καὶ κύριος σύγχρονον ἔσχεν οὐδέν. — Οὗτος οὖν μόνος καὶ κατὰ πάντων θεὸς, λόγον πρῶτον ἐννοηθεὶς ἀπογεννᾷ οὐ λόγον ὡς φωνὴν, ἀλλ' ἐνδιαθετὸν τοῦ παντὸς λογισμόν. Τοῦτον μόνον ἐξ ὄντων ἐγέννα· τὸ γὰρ ὂν αὐτὸς ὁ πατὴρ ἦν, ἐξ οὗ τὸ γεννηθῆναι αἴτιον τοῖς γενομένοις. Λόγος ἦν ἐν αὐτῷ φέρων τὸ θέλειν τοῦ γεγεννηκότος, οὐκ ἄπειρος τῆς τοῦ πατρὸς ἐννοίας· ἅμα γὰρ τῷ ἐκ τοῦ γεννήσαντος προελθεῖν πρωτότοκος τούτου γενόμενος, φωνὴν ἔχει ἐν ἑαυτῷ τὰς ἐν τῷ πατρικῷ ἐννοηθείσας ἰδέας ὅθεν κελεύοντος πατρὸς γίνεσθαι κόσμον τὸ κατὰ ἓν λόγος ἀπετελεῖτο ἀρέσκων τῷ θεῷ. — Τούτου ὁ λόγος μόνος ἐξ αὐτοῦ, διὸ καὶ θεὸς, οὐσία ὑπάρχων θεοῦ· ὁ δὲ κόσμος ἐξ οὐδενὸς, διὸ οὐ θεός. — Τὰ δὲ πάντα διοικεῖ ὁ λόγος ὁ θεοῦ, ὁ πρωτόγονος πατρὸς παῖς, ἡ πρὸ ἑωςφόρου φωςφόρος φωνή.* (J.)

welcher die Kraft göttlichen Wesens auch dem Sohne mitgetheilt habe; es sei eine societas amoris et concordiae.

Wenngleich Lactantius sich von der Kirchenlehre oft entfernt, so erklärt er sich doch über diese Lehre in verwandter Weise. Er sagt,*) Gott, der vollkommene Urheber alles Guten, habe einen ihm ähnlichen Geist aus sich hervorgebracht, der mit allen göttlichen Kräften ausgerüstet war, — Ein Gott dem Ursprung und Wesen nach; der Wille des Einen ist auch in dem Andern, daher seien beide mit Recht Ein Gott zu nennen. Das Eigenthümliche der occidentalischen Auffassung besteht also darin, daß sie zu der unitas substantiae, zum ὁμοούσιον hinstrebt, während die orientalische Kirche unter den Einwirkungen des Origenes die ἑτερότης τῆς οὐσίας des Vaters und Sohnes allgemeiner billigte. Von dem Schüler des Origenes Gregorius Thaumaturgos, Bischof von Cäsarea in Pontus, zeigte man in den Streitigkeiten des vierten Jahrhunderts ein Glaubensbekenntniß vor,**) über dessen Echtheit ein Streit ist. Nach innern Merkmalen kann es unmöglich ganz echt sein. Der zweite Theil enthält Bestimmungen, wie sie erst nach dem nicenischen Concil entstanden; der erste Theil aber ist gegen diejenigen gerichtet, welche die Selbständigkeit des Logos leugnen, und sein Inhalt ist so, wie wir es von der origenistischen Schule erwarten können. Diese Schule kämpfte immerfort nach beiden Seiten gegen die Monarchianer. Besonders wichtig war der Streit mit einem neu auftretenden Monarchianer Sabellius aus Ptolemais in Pentapolis, nach den Proben seines Systems der originellste und schärfste Denker unter den Monarchianern.***) Schleiermacher spricht in seiner angeführten Abhandlung über die Monarchianer die Ansicht aus, daß die Lehre des Sabellius in äußerlichem Zusammenhang mit der des Beryll stehe, und daß er die Absicht gehabt habe, das System des Beryll auszubilden. Aber dieser äußerliche Zusammenhang ist nicht wahrscheinlich; denn es findet sich in dem, was wir

---

*) instit. div. II c. 8. init. cf. IV c. 8. c. 12. c. 13.

**) Gregor. Nyssen. opp. T. III p. 546. ed. Par. 1638.

***) Fragm. in d. Briefen des Basilius. Athanasius orat. contra Arianos IV. Epiphan. haer. 62. Doch rührt wohl nicht alles darin Angeführte von ihm selbst her, sondern Manches von seinen Anhängern.

Vgl. auch Hippolyt. ἔλεγχος 9, p. 285. 289. Nach des Letztern Andeutungen könnte es zweifelhaft werden, ob Sabellius sich jemals in Ptolemais aufgehalten habe; seine Lehre konnte sich dennoch dahin verbreiten. Gewiß aber wird nicht anzunehmen sein, daß er erst nach Beryll aufgetreten sei. (J.)

von Sabellius haben, nicht die geringste Anspielung auf Beryll. Eine innere Verwandtschaft aber mit den Vorstellungen des Beryll ist nicht zu verkennen, nur daß die Ideen des Sabellius viel entwickelter sind. Die Angabe des Epiphanius, daß er durch das Evangelium *κατ' Αἰγυπτίους* zu seiner Lehre angeregt worden sei, ist nicht ohne Weiteres zurückzuweisen, da in demselben sich Ausdrücke über die Trinität fanden, welche einen Monarchianismus begünstigten. Schleiermacher bezeichnet als das Eigenthümliche des Sabellius, wodurch seine Lehre Epoche gemacht, daß er die drei Bezeichnungen der Trias coordinirt und der Monas, dem göttlichen Wesen an sich, entgegengesetzt habe. Er habe also nicht, wie die andern Monarchianer, den Logos dem Vater untergeordnet, sondern dem göttlichen Wesen die Offenbarung in der Dreiheit, oder die Darstellung der Monas in ihrer dreifachen Beziehung zur Welt. Für diese Auffassung könnte sprechen das Wort des Sabellius: *ἡ μονὰς πλατυνθεῖσα γέγονε τριάς**), d. h. die Monas geht auseinander in drei Phasen; aber es läßt sich zweifeln, ob Sabellius die Begriffe scharf auseinander gehalten. Nach andern Stellen scheint ihm der Name Gottes des Vaters auch als Bezeichnung des göttlichen Wesens an sich zu gelten, wie wenn er sagt: der Vater bleibt derselbe, entfaltet sich aber in dem Sohne und Geist.**) Zu beachten ist auch, daß Epiphanius auf die Analogie mit der Lehre des Evangeliums der Aegyptier hinweist, wo Christus den Jüngern den geheimen Aufschluß giebt, daß, was er vom Vater, Sohn und Geist gesprochen, immer dasselbe sei. Es ist ferner damit zu vergleichen die esoterische Erkenntniß Gottes als des Einen und die exoterische in seinen Erscheinungen, wovon Philo redet, z. B. die Erscheinung Gottes in den Engeln der Genesis. Die eigenthümliche Auffassung des Sabellius ist, daß nach ihm die Trias nicht immer dauern, sondern, wie sie von der Monas ausging, so als Ziel der vollendeten Schöpfung ihr Aufgehn in die Monas stattfinden sollte. Sabellius redete von drei *πρόςωπα;* aber er verstand darunter nicht selbständige Persönlichkeiten, sondern nur drei verschiedene Rollen, Offenbarungsformen, in welchen das göttliche Wesen sich darstellt. Daher sagt er: nach Paulus Worte: es sind viele Gaben und doch nur Ein Geist, könne man auch sagen: die Monas entwickele sich zur Trias

*) Athanas. orat. 4. contra Arian. § 13.

**) l. l. § 25. *ὁ πατὴρ ὁ αὐτός ἐστι, πλατύνεται δὲ εἰς υἱὸν καὶ πνεῦμα.*

in dem Sohn und Geist, und es ist doch immer nur das eine Wesen in den drei verschiedenen Beziehungen.*) Es ist nicht eine ontologische, sondern lediglich eine Offenbarungstrinität, welche er annimmt: Ein Gott dem beständigen Dasein nach, der aber von der heiligen Schrift verschieden nach dem jedesmaligen Bedürfniß personificirt, und als Vater oder Logos oder Geist redend eingeführt werde. Es sind verschiedene *οἰκονομικαὶ ἐνέργειαι*, in denen er sich aus Fürsorge für die Menschen erweist. Was insbesondere den Logos betrifft, so sagte Sabellius**): damit wir geschaffen werden konnten, ist der Logos von Gott ausgegangen, und da der Logos von ihm ausgegangen, sind wir da. Hier fragt sich, ob er von der neuen Schöpfung der Erlösung oder der Schöpfung der Natur redet. In letzterem Sinne versteht es Athanasius und mit Recht. Der natürlichste Sinn ist: das Ausgehen des Logos vom Vater ist die nothwendige Vermittlung für das Dasein der vernünftigen Geschöpfe. Er betrachtet, ähnlich dem Philo, die Vernunft des Menschen als ein Abbild des göttlichen Logos. Wenn Gott nicht durch seine Vernunft nach außen wirksam hervorgetreten wäre, so hätte die vernünftige Creatur nicht entstehen können. Damit hangt es zusammen, wenn Sabellius sagt, daß Gott, wenn er schweigt, wirkungslos ist, wenn er aber redet, wirksam.***) Von der einen Seite bezeichnet der Logos das in sich ruhende Wesen Gottes; der Grund der Schöpfung ist er aber, sofern er vom Vater ausgeht, und von diesem Ausgehen des Logos muß insbesondere das Dasein der vernünftigen Wesen abgeleitet werden. Da der Zweck der ganzen Schöpfung ist, Gott zu offenbaren, und dieß erst geschieht vermittelst der kreatürlichen Vernunft, so konnte er sich wohl so ausdrücken: der Logos sei hervorgegangen um der Menschen willen. Weil nun dieser Zweck durch die Entfremdung der menschlichen Vernunft von Gott vereitelt worden, so mußte der Logos selbst in die Menschheit eintreten zur Erlösung der abgefallenen kreatürlichen Vernunft und zur Herstellung der ursprünglichen Verbindung zwischen ihr und Gott. Sabellius redet zwar von einer Erzeugung des Logos, aber nicht in dem Sinne der kirchlichen Auffassung, sondern um eine besondere hervortretende Relation Gottes zu bezeichnen. Vielleicht gebrauchte er diesen Aus-

---

*) l. l. § 25.

**) § 25: *ἵνα ἡμεῖς κτισθῶμεν, προῆλθεν ὁ λόγος, καὶ προελθόντος αὐτοῦ ἐσμεν.* cf. § 11.

***) § 11: *Τὸν θεὸν σιωπῶντα μὲν ἀνενέργητον, λαλοῦντα δὲ ἰσχύειν.*

druck, um sich an den kirchlichen Sprachgebrauch anzuschließen. Wenn er sich streng nach seinem System ausdrückte, so hätte er den Namen: Sohn Gottes nur von dem historischen Christus, in welchem der Logos sich hypostasirte, gebrauchen können. Vielleicht entstanden grade aus seiner bald mehr esoterischen, bald mehr exoterischen Redeweise Differenzen unter seinen Anhängern. Alle behaupteten: Sohn Gottes sei keine Bezeichnung für den Logos an sich; aber die Einen meinten: es bezeichne den Logos und den Menschen in ihrer Verbindung; Andere: nicht der Mensch und nicht der Logos, auch nicht beide zusammen werden so genannt, sondern im Anfang sei nur der Logos für sich gewesen, aber als er Mensch wurde, sei er eben dadurch Sohn geworden.*) Ohne Zweifel hatte Sabellius von der Person Christi ähnliche Vorstellungen, wie Beryllus. Auch er betrachtete den Logos in seiner ursprünglichen Gestalt nicht als Hypostase, sondern als Kraft Gottes. Hypostasirt ward er erst in Christo. Die ganze gott-menschliche Persönlichkeit Christi ist nichts anderes, als eine Einstrahlung der Kraft des Logos in den Leib. So entsteht eine Persönlichkeit, in der das personbildende Prinzip der hypostasirte Logos ist. Darin unterscheidet er sich aber von Beryllus, daß er das hypostatische Dasein des Logos nicht für etwas Ewiges hielt, also annahm, daß die Persönlichkeit Christi vorübergehn, der Logos endlich aus seiner Beschränkung heraustreten und gleich einem Strahl in Gott und in sein ursprüngliches Dasein zurückkehren werde. Aber zweifelhaft ist es, ob er dieß mit der Himmelfahrt oder nach der Vollendung des Reiches Gottes erfolgen ließ. Eine Stelle bei Epiphanius, in welcher Sabellius das trinitarische Verhältniß mit dem Hervorgehn eines Strahles aus der Sonne und seiner Rückkehr vergleicht, könnte für das Erstere sprechen.**) Man könnte dieß mit seiner Lehre so vereinigen, daß, nachdem Gott die Kraft des Logos wieder an sich gezogen, der heilige Geist die Stelle des Logos vertrete. Doch die Sache bleibt zweifelhaft. Analog der

---

*) § 22. *Ἐν ἀρχῇ μὲν εἶναι λόγον ἁπλῶς· ὅτε δὲ ἐνηνθρώπησε, τότε ὀνομάσθαι υἱόν· πρὸ γὰρ τῆς ἐπιφανείας μὴ εἶναι υἱόν, ἀλλὰ λόγον μόνον, καὶ ὥςπερ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, οὐκ ὢν πρότερον σὰρξ, οὕτως ὁ λόγος υἱὸς γέγονε, οὐκ ὢν πρότερον υἱός.*

**) haer. 62. *Πεμφθέντα τὸν υἱὸν καιρῷ ποτε, ὥςπερ ἀκτῖνα καὶ ἐργασάμενον τὰ πάντα ἐν τῷ κόσμῳ τὰ τῆς οἰκονομίας τῆς εὐαγγελικῆς καὶ σωτηρίας τῶν ἀνθρώπων, ἀναληφθέντα δὲ αὖθις εἰς οὐρανὸν ὡς ὑπὸ ἡλίου πεμφθεῖσαν ἀκτῖνα, καὶ πάλιν εἰς τὸν ἥλιον ἀναδραμοῦσαν.* So auch Baur, S. 226. und Gieseler, K.-Gesch. I, S. 300.

Unterscheidung der ursprünglichen und der zeitlichen Wirksamkeit des Logos liegt es nahe zu meinen, daß er auch eine Wirkung des heiligen Geistes, aber verschieden von derjenigen angenommen habe, welche erst durch das Personwerden des Logos bedingt ward, wie er ja schon bei der Schöpfung die Monas zur Trias werden läßt. Es fragt sich nämlich dabei, wie sich Sabellius das Verhältniß der Geisteswirkungen, die in Folge der Erlösung hervortraten, zu denen des göttlichen Geistes im alten Testamente dachte. Er wird unterschieden haben die Wirkungen des Geistes an sich und die in der besonderen Beseelung der menschlichen Persönlichkeit. Wenn Sabellius ein Auseinandergehn der göttlichen Einheit bei der Schöpfung setzte, konnte er noch verschiedene Phasen in der Geschichte unterscheiden, je nachdem die eine oder die andere göttliche Offenbarungsform besonders wirksam ist. Daher wird auch bei ihm vorauszusetzen sein die gewöhnliche Eintheilung der Geschichte der Menschheit nach den trinitarischen Bezeichnungen, und Theodoret*) bestätigt, daß er gelehrt habe, im alten Testament stelle Gott sich als den Vater und Gesetzgeber, bei der Erscheinung Christi als den Sohn, in der christlichen Kirche als den heiligen Geist dar. Die endliche Rückkehr des Logos und Geistes in die Monas könnte zu der Annahme führen, daß alles individuelle Leben, wie es aus der Entfaltung Gottes entstanden ist, so auch sich auflösen und in die Einheit Gottes zurückkehren werde. Dafür könnte auch besonders sprechen, daß er die Auferstehung Christi gewiß nicht als Unterpfand eines ewigen persönlichen Lebens betrachtete. Athanasius fällt dieß auf; er fragt: wenn alles wieder in den Vater zurückkehren wird, werden wir dann nicht mehr sein? Aber er wagt es nicht als Behauptung des Sabellius auszusprechen. Der Keim einer pantheistischen Anschauung ist vorhanden, wenngleich Sabellius nicht alle Folgerungen zog.

Da Sabellius und seine Schüler die gewöhnlichen kirchlichen Bezeichnungen der Einheit des Vaters und Sohnes annahmen, aber in anderm Sinne gebrauchten, so hob man um so schärfer gegen sie die Unterschiede in der Trias hervor. Dionysius von Alexandria verfaßte eine Widerlegung in einem Briefe an Ammonius und Euphranor**). Wenn die Sabellianer bei der Leugnung der Hypo-

*) fab. haeret. II, c. 9.

**) Fragmente in Athanasius de sententia Dionysii.

stasen den Begriff des ὁμοούσιον festhielten, so bezeichnete Dionysius den Logos als fremd dem Vater nach seinem Wesen, als dessen ποίημα, redete von einem Anfange desselben, bediente sich auffälliger Gleichnisse, um die Subordination auszudrücken. Da die occidentalische Kirche den Begriff der Wesenseinheit schon schärfer ausgebildet hatte, so nahm der Bischof Dionysius von Rom Anstoß an diesen Bezeichnungen, als setze er die göttliche Natur herab*). Jener vertheidigte sich gegen die Beschuldigungen in einer Rechtfertigungsschrift**). Seine Mäßigung beugte dem Streite vor; er tadelte seine Ankläger, daß sie zwei Gleichnisse so sehr urgirten, da man bei himmlischen Gegenständen doch nicht ganz adäquate Vergleichungen gebrauchen könne. Ποιεῖν werde auch von der Hervorbringung gleichartiger Wesen gesagt. Die Gleichartigkeit sei auch in seiner Schrift anerkannt, nur sei ihm bedenklich an dem Ausdruck ὁμοούσιον, daß er nicht in der heiligen Schrift vorkomme. Γεννητός habe er den Sohn genannt, nicht um eine Entstehung in der Zeit anzuzeigen, sondern die Ableitung seines Daseins aus dem Vater, seine Ewigkeit als in der des Vaters begründet. Er bezeichnete die Wesenseinheit so: Eine ἀρχή, aus der alles Andere abgeleitet und mit welcher der Logos unzertrennlich verbunden ist. Die eigenthümliche Richtung der orientalischen Kirche befestigte sich noch mehr im Kampf gegen einen neu auftretenden Monarchianer Paulus von Samosata***). Er verbarg sich unter Zweideutigkeiten, man erkannte aber seine eigenthümliche Lehre; er wurde, nachdem mehrere Synoden gegen ihn gehalten, um 272 entsetzt. Er gehört zur ersten Klasse der Monarchianer und wiederholt die Unterscheidung zwischen dem λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός. Der Logos ist ihm die göttliche Vernunft, die in der Schöpfung wirksam hervortritt. In sofern ist der Logos eine δύναμις ἀνυπόστατος, eine bloße Kraft, Eigenschaft, ohne selbständiges Dasein; er ist

*) Fragmente der Schrift des röm. Dionys. ἀνατροπή bei Athanasius de decretis synodi Nicenae.

**) ἔλεγχος καὶ ἀπολογία, ein Brief an Dionysius v. Rom. Fragmente in Athanas. de sententia Dionysii.

***) Euseb. h. e. VII, 27—30. Mansi Coll. Conc. I, p. 1033 sq., bes. epistol. episcopor. ad Paul. V, 393. Epiphan. h. 65. A. Maji Nov. Collect. VII, I, p. 68. 299 sq. Fragmente bei Leont. Byz. contr. Nestor. et Eutych. III. in J. G. Ehrlich, dissertatio de errorib. Pauli Samos. Lips. 1745. 4. p. 23. G. Feuerlin, de haeres. Pauli Samos. Gottg. 1741. 4. J. B. Schwab, de Pauli Samos. vita atq. doctr. Herbip. 1839.

gleichbedeutend mit der Gott inwohnenden und aus ihm wirkenden Weisheit. Demgemäß bekämpfte er die Lehre von einer eigentlichen Menschwerdung des Logos und nahm nur eine Verbindung nach den Eigenschaften *κατὰ ποιότητα* an. Christus war als Mensch durch die Eigenschaften der Vernunft und Weisheit ausgezeichnet, weil der göttliche Logos auf ihn gewirkt, die göttliche Weisheit in ihm gewohnt habe, wie in keinem andern. Um die Gottheit Christi nachdrücklich auszuschließen, bedient er sich des Ausdrucks: *Ἰησοῦς Χριστὸς κάτωθεν*, d. i. der als Mensch geborne und entwickelte, auf den erst nachher in der Ausbildung der Eigenschaften der göttliche Logos besonders eingewirkt habe. Er sei immer bei Gott gewesen, aber nur *ἐν προγνώσει*, nach der göttlichen Vorherbestimmung, nicht dem Wesen nach. Den Namen: Sohn Gottes legt er nicht dem Logos an sich, sondern nur dem Menschen bei und beschuldigt seine Gegner, daß sie zwei Söhne annehmen, den Logos und den Menschen. Aber auch er mag sich in dieser Beziehung wohl nicht gleichmäßig ausgesprochen haben. In dem Synodalschreiben, welches gegen ihn gerichtet ist*), wird er angeklagt, er habe die bisherigen Lieder zum Lobe Christi aus der Kirche verbannt und statt dessen durch Frauen Psalmen zu seinem Lobe singen lassen. Die erste Nachricht ist unverwerflich; er mochte die alten kirchlichen Hymnen verdrängen und den Grund anführen, daß nur Psalmen, nicht menschliche Lieder gesungen werden sollten. Im Uebrigen mag Uebertreibung sein. Er besaß große Eitelkeit, mochte sich gern loben lassen, aber jedenfalls war er zu klug, um Lieder zu seinem Lobe einzuführen. Auch er soll den Ausdruck *ὁμοούσιον* gebraucht haben, um sich den Formeln der Kirche anzuschließen; deshalb soll die um 269 gegen ihn gehaltene Synode zu Antiochia diese Bezeichnung verdammt haben, eine merkwürdige Thatsache, woraus erhellen würde, wie sehr der Gegensatz gegen die Formel *ὁμοούσιον* sich in der orientalischen Kirche festsetzen mußte. Man könnte gegen die Glaubwürdigkeit der Nachricht anführen, daß sie von Arianern herrührt, in deren Interesse es lag, jene Formel verhaßt zu machen, allein sie bestätigt sich daraus, daß Basilius**) von Cäsarea und Hilarius***) von Poitiers nicht wagen, sie für falsch zu erklären, sondern sie nur anders deuten. Das Interesse gegen den Monarchianismus

---

*) Euseb. h. e. l. VII, 30.

**) epist. 52.

***) de synod. c. 86.

wirkte also in der orientalischen Kirche auch weiter für die Unterscheidung des Logos und Gottes, des Vaters, dem Wesen nach, also für die *ἑτερουσία*, während in der abendländischen Kirche der Begriff der Subordination immer mehr durch den der Einheit verdrängt wurde*).

---

*) Das Gegenstück zu Paul von Samosata bildet sein Zeitgenoß, der nordafrikanische Dichter Commodianus, welcher ein Zeuge dafür ist, wie allgemein und wie kräftig in seiner Kirche das Streben zur Identificirung war. Pitra hat in dem Spicilegium Solesmense. T. I, p. 20 sq. ein apologetisches Gedicht desselben bekannt gemacht, worin er neben dem Logosbegriff die patripassianische Betrachtungsweise zeigt. Der Eine, alles erfüllende Gott, der in den Theophanien des alten Testamentes momentan erscheint und sie dann wieder zerfließen läßt (v. 122.), erscheint auch in der Gestalt des Sohnes; es ist eine Offenbarung seiner Herrlichkeit im Fleische, ohne daß der Allgegenwärtige den Himmel zu verlassen braucht:

v. 275: Hic pater in filio venit, Deus unus ubique;
Nec pater est dictus nisi factus filius esset.
Nec enim relinquit coelum, ut in terra pareret,
Sed sicut disposuit visa est in terra majestas.
Iam caro Deus erat, in qua Dei virtus agebat.

Die Menschwerdung bestand in der Annahme des Leibes; in diesem menschlichen Leibe litt Gott für uns. In Wahrheit ist der Vater gekreuzigt worden, aber es irren die, welche meinen, daß Gott durch die Weissagungen dieß habe zum voraus kund machen wollen; viemehr lag es im Erlösungsplane, dieß vor dem Teufel geheim zu halten, und den Tod durch die Auferstehung zu besiegen. Deshalb ließ er sich Sohn nennen:

v. 352: Stultitia subiit multis, Deum talia passum,
Ut enuntietur crucifixus conditor orbis.
Sic illi complacuit consilio neminis usus,
Nec alius poterat taliter venire pro nobis.
Mortem adinvenit, quum esset invidus hostis,
Quam ebibit dominus passus ex inferno resurgens.
Idcirco nec voluit se manifestare, quid esset,
Sed filium dixit se missum fuisse a patre.
Sic ipse tradiderat semet ipsum dici prophetis,
Ut Deus in terris altissimi filius esset.

Commodian spricht sowohl in diesem Gedicht, als auch in seinen Instructionen durchaus in dem Bewußtsein, der katholischen Kirche anzugehören und in diesem Dogma mit ihr übereinzustimmen. So bereitete die Logoslehre, mit dem Patripassianismus verbunden, dem Nicenischen Dogma den Eingang. Vgl. Jacobi, Commodian und die alt-kirchl. Trinitätslehre. Deutsche Zeitschr. f. chr. Wissenschaft. 1853. Nr. 26. (J.)

7. Die Lehre von dem heiligen Geist.

Keil, ob die ältesten Lehrer einen Unterschied zwischen Sohn und Geist gekannt? in Flatts Magazin für christliche Dogmatik und Moral IV, 34 flg. K. A. Kahnis, die Lehre vom heiligen Geist. Halle 1847.

Man hatte nicht die gleiche nahe Veranlassung, die Lehre vom heiligen Geist auszubilden, als zur Ausbildung der Lehre vom Sohne Gottes, und lange blieb sie unbestimmt. Zwar eine Continuität in dem christlichen Bewußtsein von dem Einfluß des heiligen Geistes ist vorhanden; denn in den Beziehungen auf das Praktische, in der Anerkennung des heiligen Geistes als der von Christo ausgehenden Quelle des göttlichen Lebens, als des Einheitsbandes in allem Kirchlichen, stimmte man überein, und diese Anerkennung liegt schon den Bestimmungen des apostolischen Glaubensbekenntnisses zu Grunde. Aber der begriffliche Ausdruck für das Verhältniß des heiligen Geistes zum göttlichen Wesen war noch nicht entsprechend, und wir erkennen hier von Neuem das Unadäquate zwischen dem christlichen Leben und den begrifflichen Bezeichnungen.

Die orientalischen Kirchenlehrer. Justinus*) nennt den heiligen Geist die vom Himmel herabkommende Gabe; Christus habe ihn nach seiner Verherrlichung den Gläubigen, aber den Propheten auch vor seiner Menschwerdung mitgetheilt**). Er unterscheidet zwar den Logos von ihm, verwechselt aber zuweilen die Wirkungen beider. So sagt er***), unter dem *πνεῦμα*, welches die Propheten beseelte, könne man nichts Anderes verstehn, als den Logos. Vorzüglich auffallend ist seine Darstellung an einer Stelle†). Er nennt unter den Gegenständen der Verehrung bei den Christen den höchsten Gott, den von ihm ausgegangenen Sohn, die ganze Schaar der Engel, und dann erst den heiligen Geist. Es ist befremdend, daß er den heiligen Geist erst nach den Engeln nennt. Man hat viel über die Stelle gestritten, und Einige wollen ***στρατόν*** in ***στρατηγόν*** emendiren, so daß der heilige Geist als Füh-

*) Georgii, üb. d. Lehre v. h. Geist bei Justinus d. M., in den Studien der Geistlichkeit Würtembergs von Stirm, X, 2. S. 69.

**) cohort. c. 32.

***) Apol. I, 33.

†) Apol. I, 6: — *ἀλλ' ἐκεῖνόν τε* (sc. *τὸν πατέρα*) *καὶ τὸν παρ' αὐτοῦ υἱὸν ἐλθόντα καὶ διδάξαντα ἡμᾶς ταῦτα, καὶ τὸν τῶν ἄλλων ἑπομένων καὶ ἐξομοιουμένων ἀγαθῶν ἀγγέλων στρατὸν, πνεῦμά τε τὸ προφητικὸν σεβόμεθα καὶ προςκυνοῦμεν.*

rer der Engelschaaren bezeichnet wird; aber man ist nicht zu solcher Veränderung berechtigt; wir haben die Worte Justins nicht nach später ausgeprägten Begriffen zu erklären und müssen eine nähere Beziehung des heiligen Geistes zu den Engeln zugeben. Wenn er ihn dachte als in der Mitte stehend zwischen dem Logos und den Engeln, als das höchste der vom Logos hervorgebrachten Wesen, so ist es erklärlich, wie er nach den Engeln den heiligen Geist nun noch besonders hervorhebt. Diese Auffassung bestätigt sich auch aus einer andern Stelle*), wo er den heiligen Geist als den Engel Gottes, als die Macht bezeichnet, welche uns von Gott durch Jesus zu Hülfe gesandt ist. Noch bis ins vierte Jahrhundert wirkte diese Vorstellung fort. Semisch**) hat zwar diese Stellen anders erklärt und nachzuweisen gesucht, daß Justin vermöge der Consequenz seiner Denkweise diese Vorstellung nicht gehabt haben könne, aber der Denkweise Justins fehlte eben die consequente Entwicklung. Daher konnte Justin dennoch dem heiligen Geist die dritte Stelle in der Trias***) zuschreiben, obgleich er ihn an die Spitze der Engel setzt†).

Theophilus von Antiochia trennt deutlich den heiligen Geist als selbständiges Wesen vom Logos; indem er Logos und Sophia unterschied, bezog er die Stellen des alten Testamentes von der Sophia auf den heiligen Geist und sagte daher, daß der heilige Geist zugleich mit dem Logos emanirt sei††). Er ist der Erste, bei welchem die Bezeichnung Trias vorkommt†††).

---

*) Dial. c. Tryph. § 116 pag. 344: — *ὁ ἄγγελος τοῦ θεοῦ, τοῦτ᾽ ἔστιν ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ πεμφθεῖσα ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐπιτιμᾷ αὐτῷ* (sc. *τῷ διαβόλῳ*) *καὶ ἀφίσταται ἀφ᾽ ἡμῶν.*

**) Justin der Märtyrer, Th. II, 305 flg. vgl. Möhler, theol. Quartalschr. 1833. 1.

***) Apol. I, 13: — *υἱὸν αὐτοῦ τοῦ ὄντως θεοῦ ἐν δευτέρᾳ χώρᾳ ἔχοντες, πνεῦμά τε προφητικὸν ἐν τρίτῃ τάξει, ὅτι μετὰ λόγου τιμῶμεν, ἀποδείξομεν.*

†) Jüdische Angelologie konnte den Uebergang dazu bilden. Die judenchristliche Sekte der Elkesaiten, welche sich von Asien aus im Anfang des dritten Jahrhunderts nach Rom verbreitete, behauptete den Inhalt ihres heiligen Buches durch Offenbarung eines Engels empfangen zu haben: *εἶναι δὲ σὺν αὐτῷ καὶ θήλειαν, ἧς τὰ μέτρα κατὰ τὰ προειρημένα εἶναι λέγει, καὶ τὸν μὲν ἄρσενα υἱὸν εἶναι τοῦ θεοῦ, τὴν δὲ θήλειαν καλεῖσθαι ἅγιον πνεῦμα.* Hippol. *ἔλεγχος* 9, 13 p. 292. (J.)

††) ad Autolyc. II, 10. cf. I, 7.

†††) II, c. 15: *αἱ τρεῖς ἡμέραι [πρὸ] τῶν φωστήρων γεγονυῖαι*

Athenagoras bezeichnet den Geist mit dem Bilde eines von der Sonne ausgehenden Strahles und könnte damit zu der Meinung veranlassen, als schreibe er ihm keine Persönlichkeit zu. Allein auch für die Emanation persönlicher Geister wird dieser Vergleich gebraucht. Jedenfalls dachte er über den heiligen Geist ebenso, wie über den Logos. So stark er sich über die Einheit des göttlichen Wesens ausdrückt, nimmt er doch eine Theilung in demselben, *διαιρέσεις*, und eine gewisse Ordnung in der Mittheilung an, worin auch eine Subordination enthalten ist. Da er von den Gegenständen der Gottesverehrung redet und in sie auch die Engel einschließt, so ist wahrscheinlich, daß er mit den übrigen Hypostasen auch den heiligen Geist für eine solche hielt*).

Clemens von Alexandria läßt eine bestimmte Ansicht wenig erkennen. Er unterscheidet die Vernunft der menschlichen Seele und das neue göttliche Lebensprinzip, welches ihr durch den Glauben vom heiligen Geiste mitgetheilt wird, und wodurch er ihr ein eigenthümliches Gepräge verleiht**). Er hatte die Absicht, sich in einer gegen die Montanisten gerichteten Schrift genauer auszusprechen, aber dieß Buch ist nicht auf uns gekommen***).

Origenes lehrt†): wie es eine höchste Ursache alles Daseins giebt, Gott; ferner ein offenbarendes und vermittelndes Prinzip, wodurch göttliches Leben allen Empfänglichen mitgetheilt wird, der Logos; so ist der Inbegriff alles göttlichen Lebens, die Quelle aller Aeußerungen desselben, der Stoff aller Gnadengaben††), gewirkt von Gott, mitgetheilt durch Christus: der heilige Geist. Dieser ist die selbständi-

---

τύποι εἰσὶ τῆς τριάδος, τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ λόγου αὐτοῦ καὶ τῆς σοφίας αὐτοῦ.

*) *πρεσβ.* c. 10.

**) Strom. VI, p. 681. A: *ἔννατον δὲ τὸ ἡγεμονικὸν τῆς ψυχῆς· καὶ δέκατον τὸ διὰ τῆς πίστεως προσγινόμενον ἁγίου πνεύματος χαρακτηριστικὸν ἰδίωμα.*

***) Strom. V, p. 591. die Bücher *περὶ προφητείας* und *περὶ ψυχῆς.*

†) in Joann. II, § 6: *Οἶμαι δὲ τὸ ἅγιον πνεῦμα τὴν, ἵν' οὕτως εἴπω, ὕλην τῶν ἀπὸ θεοῦ χαρισμάτων παρέχειν τοῖς δι' αὐτὸ καὶ τὴν μετοχὴν αὐτοῦ χρηματίζουσιν ἁγίοις, τῆς εἰρημένης ὕλης τῶν χαρισμάτων ἐνεργουμένης μὲν ἀπὸ τοῦ θεοῦ, διακονουμένης δὲ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ, ὑφεστώσης δὲ κατὰ τὸ ἅγιον πνεῦμα.*

††) S. jedoch die Gegenbemerkungen von Kahnis in s. Lehre v. h. Geist gegen die Annahme, daß Origenes den h. Geist mit der *ὕλη χαρισμάτων* identificire. (J.)

ge Quelle des göttlichen Lebens, das von Christo mitgetheilt wird, daher gebraucht er Ausdrücke entsprechend dem christlichen Sprachgebrauch: Gott wirkt alles durch Christus im heiligen Geist*). Da der heilige Geist nichts Ungezeugtes sein kann, da er ein persönliches Dasein hat, alles aber durch den Logos geworden ist, so folgt, daß der heilige Geist der erste der vom Vater durch den Sohn erzeugten Geister sei, ohne daß aber ein Zeitbegriff auf seinen Ursprung angewendet werden dürfe. Er bedarf des Sohnes, um durch ihn weise zu werden**). Die Subordination, die hierin liegt, setzt er auch in den Umfang der Wirkungen; in Gott***) ist alles Sein, und er gelangt zu allem, der Logos allein zu den vernünftigen Wesen, der Geist nur zu den Heiligen.

Die abendländischen Lehrer. Irenäus betrachtet den Sohn und den heiligen Geist als die vor aller Zeit in Gott vorhandenen Prinzipien, deren er sich zur Schöpfung und Regierung der Welt bedient. Der Geist, das ordnende Prinzip in der Welt, wird als die Weisheit vom Logos, dem schaffenden, unterschieden.†) Daher bezog er die Bezeichnungen der Weisheit (Prov. 8), welche man in der Regel vom Logos verstand, auf den heiligen Geist.††) Er führt die Subordination bei dem heiligen Geist durch: auf solchen Stufen gelangen wir durch den Geist zum Sohne; durch den Sohn aber steigen wir zum Vater auf, dem der Sohn zuletzt als dem Ziel von allem sein Werk übergiebt.†††). Die ganze Lehre von der Trinität faßt er in den Wor-

---

*) T. I, § 15.

**) T. II, § 6.

***) de princip. p. 6. ed. Redep.: *Ὅτι ὁ μὲν θεὸς καὶ πατὴρ συνέχων τὰ πάντα φθάνει εἰς ἕκαστον τῶν ὄντων, μεταδιδοὺς ἑκάστῳ ἀπὸ τοῦ ἰδίου τὸ εἶναι· ὢν γάρ ἐστιν· ἐλάττων δὲ παρὰ τὸν πατέρα ὁ υἱὸς φθάνων ἐπὶ μόνα τὰ λογικά· δεύτερος γάρ ἐστι τοῦ πατρός· ἔτι δὲ ἧττον τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπὶ μόνους τοὺς ἁγίους διϊκνούμενον· ὥςτε κατὰ τοῦτο μείζων ἡ δύναμις τοῦ πατρὸς παρὰ τὸν υἱὸν καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον· καὶ πάλιν διαφέρουσα μᾶλλον τοῦ ἁγίου πνεύματος ἡ δύναμις παρὰ τὰ ἄλλα ἅγια.*

†) adv. haer. IV, 20, 1. Adest enim ei semper Verbum et Sapientia, Filius et Spiritus, per quos et in quibus omnia libere et sponte fecit, ad quos et loquitur, dicens: faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram; ipse a semetipso substantiam creaturarum et exemplum factorum et figuram in mundo ornamentorum accipiens.

††) l. l. § 3.

†††) V, 36, 2. — per huiusmodi gradus proficere et per Spiritum quidem (ad) filium, per filium autem adscendere ad patrem, filio deinceps cedente patri opus suum (I Cor. 15, 25 ff.).

ten zusammen: der Eine Gott, von welchem alles, der Sohn durch welchen alles geworden ist, der heilige Geist welcher die Fügungen des Vaters und des Sohnes in dem Geschlecht der Menschen offenbart, wie es der Vater will.*) Durch den heiligen Geist empfangen wir das Bild und Gepräge des Vaters und Sohnes. Tertullian leitet den heiligen Geist in subordinatianischer Ordnung vom Vater durch den Sohn ab und wendet darauf die Bilder an von der Quelle, dem Bach und Fluß, von der Wurzel, dem Zweige und der Frucht.**) Novatian sagt: obgleich im Evangelium der heilige Geist auf eigne Weise gegeben sei, so sei er doch kein neuer Geist, sondern derselbe, welcher in den Propheten gewirkt habe. Indem er daraus die Gottheit Christi beweist, fügt er hinzu, Christus sei Gott über alle übrigen, und scheint den heiligen Geist mit einzuschließen.***) Dionysius von Rom drückt im Gegensatz zu dem alexandrinischen Subordinatianismus auch hier die Einheit am schärfsten aus: wie der Logos mit Gott vereint sei, so wohne ihm auch der heilige Geist bei.

Bei dem Streit mit den Monarchianern war zuerst nur vom Logos, nicht von dem heiligen Geist die Rede. Woher dieß? Entweder hatten sie zwar den Monarchianismus auf den heiligen Geist angewendet und bezeichneten ihn als eine von Gott ausstrahlende Kraft, aber man hob dieß nicht hervor wegen der Unbestimmtheit der damaligen Vorstellungen vom heiligen Geist; oder sie gaben keine Veranlassung, da sie den Geist nicht vom Logos unterschieden. Dieß ist das Wahrscheinlichste. Man reflectirte noch wenig über den Unterschied. Erst Sabellius bot den Anlaß dar, auch diesen Punkt hervorzuheben; wie er den Logos als die in Christo hypostasirte Kraft betrachtet, so den heiligen Geist als die, welche Christum vertritt, in den gläubigen Seelen.

---

*) IV, 33, 7. *εἰς ἕνα θεὸν παντοκράτορα, ἐξ οὗ τὰ πάντα, πίστις ὁλόκληρος· καὶ εἰς τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν κύριον ἡμῶν, δι᾽ οὗ τὰ πάντα, καὶ τὰς οἰκονομίας αὐτοῦ, δι᾽ ὧν ἄνθρωπος ἐγένετο ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, πεισμονὴ βέβαια· καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ τὸ τὰς οἰκονομίας πατρός τε καὶ υἱοῦ σκηνοβατοῦν καθ᾽ ἑκάστην γενεὰν ἐν τοῖς ἀνθρώποις, καθὼς βούλεται ὁ πατήρ.*

**) adv. Prax. VIII. Tertius enim est spiritus a Deo et filio, sicut tertius a radice fructus ex frutice, et tertius a fonte rivus ex flumine, et tertius a sole apex ex radio. Nihil tamen a matrice alienatur, a qua proprietates suas ducit.

***) de trinit. 29. 24.

Die oben*) erwähnte, wahrscheinlich monarchianische Partei, von welcher Origenes und Eusebius sagen, daß sie Gesetz und Propheten unter dem Vorwande der Gnade verleugneten und lehrten, der heilige Geist sei ein andrer in den Propheten, ein andrer in den Aposteln, behauptete vielleicht, das Christenthum zu verherrlichen, indem sie das alte Testament herabsetzte und den heiligen Geist nur auf die Wirkungen Gottes von Christo aus bezog. Leider läßt sich die Spur nicht weiter verfolgen.

Von dem Lactantius sagt Hieronymus, er habe die Persönlichkeit des heiligen Geistes geleugnet und diesen Namen entweder auf die heiligende Kraft des Vaters oder des Sohnes bezogen.**)

b. Die Anthropologie.

1. Die jüdische, heidnische und gnostische Lehre von der Sünde.

Durch den Zusammenhang mit der christlichen Grundlehre von der Erlösung ist nothwendig dem Denken in der Anthropologie eine eigenthümliche Richtung gegeben. Sie setzt eine solche Auffassung von der menschlichen Natur voraus, wonach sie der Erlösung bedürftig, aber auch für sie empfänglich ist. Das Erste entwickelte sich gegenüber dem heidnischen Standpunkt, welcher das Selbstgefühl, wie der Stoicismus die Selbstgenugsamkeit, als das Höchste betrachtete, und gegen die jüdische Werkheiligkeit. Andrerseits aber mußte die antike Ansicht beseitigt werden, daß das Böse etwas Naturnothwendiges, in dem menschlichen Organismus Begründetes sei. Damals grade fand vom Orient her die dualistische Lebensansicht Eingang, welche im Gegensatz zu der Ignorirung des Bösen ein absolutes Prinzip desselben setzte, und an diesen Dualismus lehnte sich die neoplatonische Ansicht von der ὕλη an. Es war damit in der Welt etwas gesetzt, was dem Siege des Guten einen unüberwindlichen Widerstand leistete, wovon die Erlösung und die Empfänglichkeit dafür ausgeschlossen war. Wurde das Böse in die Naturnothwendigkeit gesetzt, so war eine Auffassung der Sünde als Schuld, eine Imputation derselben, nicht begründet. Auch die teleologische Auffassung der Geschichte der Menschheit wird auf dem antiken

---

*) S. 98.

**) Hieron. epist. ad Pammach. et Ocean. c. 2. Lactantius in libris suis et maxime in epistolis ad Demetrianum Spiritus sancti omnino negat substantiam, et errore Judaïco dicit eum vel ad patrem referri vel ad filium, et sanctificationem utriusque personae sub eius nomine demonstrari.

Standpunkt nicht anerkannt. Zwar waren verschiedenartige Ueberlieferungen vorhanden, indem man entweder eine Entwicklung von unten herauf, von dem fast thierartigen Zustande der Autochthonen zu höherer Stufe, oder ein Herabsinken aus einem goldenen Zeitalter annahm. Immer aber fehlte die Auffassung der Sünde als freier That, wodurch der Zustand der Menschheit im Allgemeinen und Einzelnen bedingt wird. Das Herrschende war die Ansicht, daß die Geschlechter der Menschen entstehn und vergehn, und die höhere Bildung mitgetheilt wird durch die Reste untergegangener Nationen, ein Kreislauf ohne Ziel. Dagegen auftretend, wurde die christliche Auffassung in ihren Hauptrichtungen bestimmt. Man schloß sich an die Ueberlieferung der Genesis an, welche sich dadurch vor allen andern auszeichnet, daß sie das Praktische und für das religiöse Bewußtsein Wichtige am einfachsten und tiefsten giebt. Aber schon die jüdischen Theologen faßten sie verschieden auf, die einen buchstäblich und dabei kleinlich und sinnlich, die andern allegorisch und dabei alles verflüchtigend. Philo, welcher zu den letztern gehört, faßt die Schlange als Symbol der Lust und Sinnlichkeit, den Baum der Erkenntniß als Symbol der Weltklugheit und den ganzen Vorgang als Bezeichnung des Sinkens der Menschheit von der höhern Erkenntniß in die Sinnlichkeit; er nimmt eine Verbreitung der Wirkungen auch auf die Natur an und hofft nach der Bekehrung der Menschen eine Herstellung der Harmonie zwischen ihnen und der Natur.

In den Clementinen findet sich eine Ansicht, die im Zusammenhang mit einer eigenthümlichen theologischen Richtung der Juden gewesen sein mag, wonach ein Sündenfall in dem ersten Menschen nicht angenommen, sondern Adam als unfehlbares Organ des göttlichen Geistes betrachtet wurde, um die Urreligion zum Bewußtsein zu bringen. Die Sünde hat ihren Ursprung vielmehr in der sinnlichen Natur des Weibes, und verbreitet sich durch die Einwirkungen derselben. Die Gnostiker deuteten die Ausstoßung aus dem Paradies als Symbol der Verbannung der Seelen aus einer höheren Region der Geisterwelt. Aber die Erzählung wurde ihnen auch insofern etwas Anderes, als es nicht Gott, sondern der Demiurg war, der im Verhältniß zum Menschen handelte. So konnten die Manichäer*) diese Ueberlieferung aufnehmen und doch etwas ganz Anderes daraus ma-

*) S. F. Ch. Baur, das manichäische Religionssystem nach den Quellen neu untersucht u. entw. Tüb. 1831. S. 151. 159 fg.

chen. Nach einer Partei der Ophiten*) suchte der Demiurgos den Menschen in seiner Gefangenschaft zu halten, indem er die Entwicklung der höheren Lebenskeime, die sich in ihm offenbarten, hemmen wollte. Er gab ihm ein Gesetz, damit er sich nicht aus der Knechtschaft befreie und über das Reich des Demiurgos erhebe; aber die Schlange, als Symbol der höhern Naturweisheit, öffnet ihm die Augen und führt ihn aus der Unschuld, welche dumpfe Bewußtlosigkeit war, zur Erkenntniß, daß er das Gebot des Demiurgos brechen müsse. Erst durch die Sünde sollte er klug werden. Nach der Vorstellung der Valentinianer hat der Mensch selbst unter den Aeonen eine Stelle;**) er bezeichnet die Gesammtheit der Offenbarung des göttlichen Wesens; indem sich Gott offenbarte, wurde es Mensch genannt. Der Mensch auf Erden ist Repräsentant dieses himmlischen Urbildes (des *ἄνθρωπος πρωτότοκος*). Nach der ophitischen Vorstellung***) will der Demiurgos mit seinen Engeln den Menschen nach seinem Bilde schaffen, aber ist unbewußt geleitet durch die göttliche Weisheit, pflanzt daher in ihn einen höhern Lebenskeim und bildet ihn nach dem Bilde des himmlischen Urmenschen. Als das Werk vollendet ist, erkennen sie, daß etwas Höheres in ihr Reich eingetreten. Erschrocken und neidisch wollen sie den Menschen wieder vernichten. Oder, wie bei Saturnin,†) verbindet sich der Demiurg und seine Engel, um nach einer im Pleroma ihnen vorschwebenden Lichtgestalt den Menschen zu schaffen. Sie wollen das Himmelsbild auf der Erde festbannen, aber ihr Mensch kann nur kriechen; er ist noch nicht das, was er sein soll. Aus den Kräften der Natur kann kein höheres Wesen hervorgehn. Da erbarmt sich Gott und theilt ihm von den höhern Lebenskeimen mit. Nun erst richtet der Mensch sich auf, steht da als Offenbarung Gottes und geräth in Feindschaft mit dem Demiurgos und seinen

*) Iren. I, 30, 7.

**) Iren. I, 1, 1.

***) Iren I, 30, 6.

†) Hippol. VII, 28. p. 244 seq. Mill.: *καὶ τὸν ἄνθρωπον ἀγγέλων εἶναι ποίημα, ἄνωθεν ἀπὸ τῆς αὐθεντίας φωνῆς εἰκόνος ἐπιφανείσης, ἣν κατασχεῖν μὴ δυνηθέντες διὰ τὸ παραχρῆμα, φησὶν, ἀναδραμεῖν ἄνω[θεν], ἐκέλευσαν ἑαυτοῖς λέγοντες ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν· οὗ γενομένου καὶ μὴ δυναμένου ἀνορθοῦσθαι τοῦ πλάσματος διὰ τὸ ἀδρανὲς τῶν ἀγγέλων, ἀλλὰ ὡς σκώληκος σκαρίζοντος, οἰκτειράσα αὐτὸν ἡ ἄνω δύναμις διὰ τὸ ἐν ὁμοιώματι αὐτῆς γεγονέναι, ἔπεμψε σπινθῆρα τῆς ζωῆς, ὃς διήγειρε τὸν ἄνθρωπον καὶ ζῆν ἐποίησε.* cf. Iren. I, 24.

Mächten. Es finden sich also in den Systemen der Gnostiker erhabene Vorstellungen von der höheren Natur des Menschen und darin eine Empfänglichkeit begründet für das höhere Leben. Marcion aber erkennt nichts in der vorchristlichen Menschheit, was dem christlichen Leben analog ist. Alles Bisherige in dem Menschen rührt von dem beschränkten Demiurgos her. Da ist es denn aber eine Inconsequenz in seinem Denken und christlichen Bewußtsein, wenn der höchste Gott sich des ihm völlig fremden Menschen erbarmt, in welchem nichts Verwandtes war, worin das höhere Leben Eingang finden konnte. Aber die Gnostiker, welche der Natur des Menschen eine höhere Würde zuschrieben, erkannten doch nicht die Identität aller und die Allgemeinheit der Erlösung an. Die Hyliker, in welchen sich nur das Böse manifestirt, bleiben ganz ausgeschlossen; auch die Psychiker besitzen keine Empfänglichkeit für das höhere christliche Leben; nur die Pneumatiker sind dafür geeignet und haben in dieser Vorstellung den Anlaß zu hochmüthiger Weltverachtung. Sofern die höheren Naturen durch die Herrschaft des Demiurgos und der Hyle unterdrückt werden und der Läuterung von etwas Fremdartigen bedürfen, konnte die Erlösungsbedürftigkeit eine Anschließung finden, aber die Gnostiker entfernten sich von den christlichen Grundlagen darin, daß sie das Böse nicht in die Freiheit, sondern in die Naturnothwendigkeit setzten und auf ein böses Prinzip zurückführten.*) Die Lehre vom Satan in der Bibel hat besonders dazu gewirkt, den Gesichtspunkt, daß die Sünde freie That sei, zu verbreiten, indem daran klar wird, wie ein vernünftiger Geist nicht vermöge der Behaftung mit der Materie, sondern durch freien Willensakt von Gott abgefallen sei. Jedoch den Gnostikern wird auch der Satan nichts Anderes, als eine nothwendige Manifestation und Repräsentation der Hyle. Durch diese physische Fassung der Sünde verlor die Anerkennung einer sittlichen Zerrüttung und Erlösungsbedürftigkeit der Geisterwelt wieder ihre Bedeutung.

2. Der Gegensatz der kirchlichen Lehre.**)

Da die Kirchenlehrer besonders mit den Gnostikern zu kämpfen hatten, so ist das Gemeinsame ihrer Richtung in dieser Periode erklärlich.

*) Nach Basilides beruht das Böse auf der *σύγχυσις ἀρχική*, dem ursprünglichen chaotischen Zustande im *σωρὸς*, der *πανσπερμία*, und auf den von dorther anhaftenden materiellen Elementen. (J.)

**) Julius Müller, die christliche Lehre von der Sünde 2 B. Breslau 1839. 3te A. 1849.

Nicht grade auf das Verderben im Menschen und die Erlösungsbedürftigkeit hatten sie hinzuweisen; denn dieß wurde von den Gnostikern einseitig hervorgehoben; dagegen mußte besonderer Nachdruck auf die freie Selbstbestimmung und auf die gleiche und allgemeine Empfänglichkeit für die Erlösung gelegt werden. Bei den genaueren Bestimmungen ist zuvörderst wichtig:

3. Die kirchliche Lehre von dem Bilde Gottes im Menschen.

An die zwiefache Bezeichnung der Genesis für die Ebenbildlichkeit des Menschen im Verhältniß zu Gott*) צֶלֶם und דְּמוּת knüpfte die bis ins Mittelalter einflußreiche Unterscheidung von *εἰκών* und *ὁμοίωσις τοῦ θεοῦ* an, jenes das Bild Gottes in der Anlage, dieses die Verwirklichung der Anlage in der Ausbildung. Es ist der erste Keim der späterhin wichtigen Unterscheidung zwischen den donis naturalibus und supernaturalibus im Urstande. Die Kirchenlehrer pflegen unter dem Bilde Gottes den Inbegriff aller intellectuellen und moralischen Kräfte des Menschen zu verstehn, Vernunft und freien Willen, zu welchen aber noch die Gemeinschaft mit Gott hinzukommen muß, um die Aehnlichkeit, wodurch der Mensch über seine Schranken erhoben wird, hervorzubringen**). Manche rechneten zum Bilde Gottes auch den Leib, wobei die Idee zu Grunde lag, daß das eigenthümlich menschliche Gepräge und der Ausdruck göttlichen Lebens sich auch im leiblichen Organismus darstellen solle. Aber diese Wahrheit wurde in sehr sinnlicher Weise aufgefaßt in den clementinischen Homilien und bei Melito von Sardes, dessen Vorstellungen von Origenes bekämpft wurden***). Eine höhere Auffassung dieser Bestimmung findet sich bei denjenigen, welche dem Leibe eine Beziehung auf Christus geben, der einst in seiner ganzen Persönlichkeit das Bild Gottes verwirklichen sollte. In sofern war der Mensch als ein Vorbild Christi und der leibliche Organismus als ein Unterpfand seiner Menschwerdung geschaffen†). Schon eine Klasse jüdischer Theologen rechnete die Un-

---

*) Ueber die biblische Lehre s. Müller a. a. O. Th. I.

**) Clem. Alex. Strom. l. II, p. 418.

***) S. oben S. 108.

†) Tertullian. de resurrectione carnis c. 6: Quodcunque enim limus exprimebatur, Christus cogitabatur homo futurus, quod et limus et caro, sermo, quod et terra tunc. Sic enim praefatio patris ad filium: faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Et fecit hominem Deus, id utique, quod finxit, ad imaginem Dei fecit illum, scilicet Christi.

sterblichkeit der Seele zu demjenigen, was nicht ursprünglich zum Bilde Gottes gehöre. Die *ψυχή* sei ihrer Natur nach sterblich und empfange unsterbliches Leben erst durch Mittheilung des göttlichen Geistes; da sie das göttliche Leben durch die Sünde verlor, fiel sie der Sterblichkeit anheim. Daher gehen die Seelen der Gottlosen zu Grunde und werden erst bei der Auferstehung wieder erweckt, um die Strafe zu leiden. So meinen auch die clementinischen Homilien, daß die Seelen der Gottlosen mit der Vernichtung bestraft werden*). Tatianus**) und Justinus***) halten gleichfalls die Seele für an sich sterblich, aber nach Gottes Willen ewig lebend, sei es in Seligkeit oder Verdammniß. Dieser Betrachtung liegt zu Grunde, daß man das unsterbliche Leben nicht als bloße Fortsetzung des gegenwärtigen betrachtete, sondern etwas specifisch Verschiedenes und Höheres darin erblickte. In der *ἀφθαρσία* faßte man die Merkmale eines göttlichen, heiligen, für die Ewigkeit bestimmten, in der *φθορά* die des sündlichen, ungöttlichen und vergänglichen Lebens zusammen†). Die Gnostiker hielten nur die Pneumatiker für unsterblich, die Hyliker wurden vernichtet, die Psychiker waren unsterblich, wenn sie sich dem Guten, sie wurden vernichtet, wenn sie sich dem Hylischen zuwandten. Gegen diese Lehre behaupteten Tertullian und Origenes die natürliche Unsterblichkeit der Seele. Jener bekämpfte den Hermogenes, welcher die Substanz der Seele aus der *ὕλη* ableitete. Er konnte daher eine ursprünglich Gott verwandte Natur der Seele nicht annehmen und behauptete, daß die Seele der Natur nach vergänglich sei und nur durch ein göttliches Wunder auferweckt werden könne. Damit würde stimmen, daß er gelehrt haben soll, die Bösen werden in die *ὕλη* aufge-

---

*) hom. 7, 6.

**) *πρ. Ἕλλην.* 13.

***) dial. c. Tryph. c. 6: *ζωῆς δὲ ψυχὴ μετέχει, ἐπεὶ ζῆν αὐτὴν ὁ θεὸς βούλεται. Οὕτως ἄρα καὶ οὐ μεθέξει ποτὲ, ὅτε αὐτὴν μὴ θέλοι ζῆν· οὐ γὰρ δι' αὐτῆς ἐστι τὸ ζῆν ὡς τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ ὥσπερ ἄνθρωπος οὐ διαπαντός ἐστιν οὐδὲ σύνεστιν ἀεὶ τῇ ψυχῇ τὸ σῶμα, ἀλλ' ὅτε ἂν δέῃ λυθῆναι τὴν ἁρμονίαν ταύτην, καταλείπει ἡ ψυχὴ τὸ σῶμα καὶ ὁ ἄνθρωπος οὐκ ἔστιν, οὕτω καὶ, ὅταν δέῃ τὴν ψυχὴν μηκέτι εἶναι, ἀπέστη ἀπ' αὐτῆς τὸ ζωτικὸν πνεῦμα καὶ οὐκ ἔστιν ἡ ψυχὴ ἔτι, ἀλλὰ καὶ αὐτὴ ὅθεν ἐλήφθη ἐκεῖσε χωρεῖ πάλιν.*

†) Olshausen, antiquissimorum ecclesiae graecae patrum de immortalitate sententiae recensentur. 1827. (Progr.) cf. Ullmann, Stud. u. Krit. I, 2.

löst werden*). So sinnlich Tertullians Vorstellungsweise war, so hatte er doch ein tiefes religiöses Bewußtsein von der gottverwandten Beschaffenheit der Seele und wurde dadurch von dem Materialismus zurückgehalten. Er schrieb das Buch: de censu animae, was verloren gegangen, aber woraus Fragmente und Auszüge in das Buch: de anima übergegangen sind. In diesem Buch**) und in einer besonderen Gegenschrift gegen Hermogenes lehrt er die natürliche Unsterblichkeit der Seele. Zu den Beweisen dafür rechnet er ihre ununterbrochene Thätigkeit, welche z. B. auch im Traume fortdauere. Origenes behauptet gegen Herakleon, es sei ein Widerspruch, daß ein seiner Natur nach sterbliches Wesen in ein unsterbliches verwandelt werde. Er rechnet das ἄφθαρτον zu den Merkmalen der geistigen, gottverwandten Natur***). In späteren Jahren wurde er von Cäsarea aus zu einer arabischen Synode gerufen, um solche zu bestreiten, welche die bezeichnete Meinung aussprachen, daß die Seele mit dem Leibe sterbe und erst bei der Auferstehung mit ihm erweckt werde. Eusebius†) scheint anzunehmen, daß dieß nur eine Neuerung Einiger gewesen wäre, aber es fragt sich, ob nicht vielmehr diese Ansicht aus älteren Zeiten sich in jenen Gegenden fortgeerbt habe. Er bemerkt auch, daß Origenes Meinung gesiegt habe††).

4. Vom Sündenfall und dessen Folgen.

Man könnte vermuthen, daß diejenigen Kirchenlehrer, in welchen der Gegensatz gegen den Gnosticismus sich besonders darstellt, ihn auch in dieser Lehre mit vorzüglichem Nachdruck aufweisen, daher die Freiheit des Menschen am stärksten hervorheben würden. Dieß geschieht aber nicht in solchem Grade und findet sich vielmehr bei denen, die der Gnosis sich annähern. Der Grund dieses umgekehrten Verhältnisses ist leicht erkennbar. Denn diejenige Partei, welche der Gnosis am

---

*) Theodoret. fab. haeret. I, 19: τὸν δὲ διάβολον καὶ τοὺς δαίμονας εἰς τὴν ὕλην ἀναχθήσεσθαι. Guil. Böhmer, de Hermogene Africano. Sundiae 1832.

**) c. 11.

***) περὶ ἀρχῶν l. III, p. 26. ed. Redep.

†) h. e. VI, 37.

††) Hippolytus setzt die unsterbliche Natur der Seele voraus. Aber die Trennung und Auflösung des Leibes, worin der Tod besteht, war schon mit der Zusammensetzung desselben aus verschiedenen Elementen nothwendig gegeben; er hat die Vergänglichkeit mit der Welt gemeinsam. cf. p. 334. 336. (J.)

schroffsten entgegensteht, hebt besonders das supranaturale Element, die andere hingegen den Einklang des menschlichen und göttlichen, also das rationale hervor. Daher sind die ersten mehr geneigt, den Gnostikern in der Lehre vom menschlichen Verderben sich anzuschließen, die anderen die Bedeutung der menschlichen Vernunft ins Licht zu setzen, worauf sie auch das eigenthümlich hellenische Bildungselement führte.

Wir beginnen mit den streng antignostischen, indem die Bedeutung der mehr vermittelnden im Gegensatz gegen sie verständlicher ist.

Irenäus hatte den Gnostikern zu beweisen, daß die Neigung der menschlichen Natur zum Bösen der Annahme eines vollkommnen Urhebers nicht widerspreche, und daß Freiheit und Fähigkeit zur Besserung trotz der Verderbniß in jedem Menschen vorhanden sei. Das gewöhnliche gnostische Dilemma war: hat Gott den ersten Menschen gut geschaffen, woher dann die Sünde? hat er ihn mangelhaft erschaffen, so ist er Urheber der Sünde. Darauf erwidert er: der Mensch ist weder vollkommen, noch mit Mängeln geschaffen, sondern er befand sich ursprünglich im Zustande kindlicher Unschuld; wäre er gehorsam geblieben, so würde er gleich in die Gemeinschaft mit Gott und das ewige Leben übergegangen sein. Aber durch die Sünde sich selbst überlassen, fiel er der Vergänglichkeit und dem Bösen (der *φθορὰ*) anheim. Beides ist von dem ersten Menschen auf seine Nachkommen übergegangen, wie ein Gefangener, der in der Gefangenschaft sein Geschlecht fortpflanzt, diese mitvererbt. In diesem Zustande ist der Tod, der den Uebergang zum höheren Leben bildet, vielmehr eine Wohlthat, als eine Strafe Gottes*). Den freien Willen betrachtet Irenäus als Merkmal des unvertilgbaren Bildes Gottes im Menschen und setzt den Glauben bedingt durch ihn**).

---

*) l. IV, 38. III, 23.

**) Auch Hippolytus lehrt angelegentlich die ursprüngliche menschliche Freiheit aus subjectiv ethischen Gründen, wie um der Theodicee willen. p. 335: *ἐπὶ τούτοις τὸν πάντων ἄρχοντα ὁ δημιουργὸς* (entweder so oder mit Bunsen *δημιουργῶν* ist statt der Textlesart *δημιουργὸν* zu setzen) *ἐκ πασῶν σύνθετον* (st. *συνθέτων*) *οὐσιῶν ἐσκεύασεν, οὐ θεὸν θέλων ποιεῖν ἔσφηλεν, οὐδὲ ἄγγελον, μὴ πλανῶ, ἀλλ' ἄνθρωπον. — Ὁ δὲ κτίσας θεὸς κακὸν οὐκ ἐποίει, οὐδὲν ἐποίει οὐ καλὸν καὶ ἀγαθόν·* (so Bunsen st. *οὐδὲ ποιεῖ καλὸν κ. ἀ.* Das *οὐδὲ ποιεῖ* scheint aber richtig und zwischen diesem und dem Folgenden ein Verbum ausgefallen zu sein.) *ἀγαθὸς γὰρ ὁ ποιῶν.* Das Folgende steht in einem wenig vermittelten Gegensatze zu dem vorangehenden Ge-

Tertullian drückt das Eigenthümliche der abendländischen Auffassung am bestimmtesten aus. Der Mensch, sagt er, hat nicht wie Gott das Gute zu seinem Wesen; es sollte erst sein Eigenthum werden durch seine freie Selbstbestimmung. Wäre er durch sie dem göttlichen Willen treu geblieben, so würde er über alle Engel erhoben worden sein. Gott gab Adam ein Gesetz, damit er sich gewöhne, seinen Willen dem göttlichen unterzuordnen. Die Sünde bestand darin, daß er seinen Willen aus dieser Unterordnung losreißen wollte. Von hier, nicht von dem Materiellen der Sünde, sind alle ihre Folgen abzuleiten. Es war seine Bestimmung, in der Abhängigkeit von Gott allein die übrige Schöpfung zu beherrschen. Durch seine Untreue ist er in die Knechtschaft derselben gerathen.*) — Die Vorsehung zögerte mit der Wiederherstellung des Menschen, um ihn kämpfen zu lassen, damit der Mensch durch dieselbe Freiheit des Willens, durch welche er besiegt wurde, den Sieg über das Böse erringe. Das ursprünglich Gute hält er für unvertilgbar. Es konnte gehemmt, aber nicht ganz unterdrückt werden; das Verderben des Menschen ist gleichsam seine zweite Natur, aber so, daß das Göttliche ihm inne wohnt als seine eigent-

---

danken, daß der Mensch geschaffen sei, um alles zu beherrschen. Denn da dieß in seiner alles in sich fassenden Natur begründet und nicht bloß als seine ideale Bestimmung angesehen ist, so paßt dazu nicht, daß er nach seiner Natur allem unterworfen sei. Man möchte eine Lücke vermuthen, wenn nicht die ganze Darstellung die systematische Strenge in so geringem Grade zeigte. *Ὁ δὲ γενόμενος ἄνθρωπος ζῷον αὐτεξούσιον ἦν, οὐκ ἄρχον, οὐ νοῦν ἔχον* (Bunsen nicht ohne Wahrscheinlichkeit *οὐκ ἄρχοντα νοῦν ἔχον*), *οὐκ ἐπινοίᾳ καὶ ἐξουσίᾳ καὶ δυνάμει πάντων κρατοῦν, ἀλλὰ δοῦλον καὶ πάντα ἔχον τὰ ἐναντία, ὃ* (l. *ὃς*) *τῷ αὐτεξούσιον ὑπάρχειν τὸ κακὸν ἐπιγεννᾷ, ἐκ συμβεβηκότος ἀποτελούμενον* (Bunsen suppl. *ὂν*) *μὲν οὐδὲν, ἐὰν μὴ ποιῇς· ἐν γὰρ τῷ θέλειν καὶ νομίζειν τι κακὸν τὸ κακὸν ὀνομάζεται, οὐκ ὂν ἀπ' ἀρχῆς ἀλλ' ἐπιγινόμενον, οὗ αὐτεξουσίου ὄντος νόμος ὑπὸ θεοῦ ὡρίζετο, οὐ μάτην· οὐ γὰρ μὴ εἶχεν ὁ ἄνθρωπος τὸ θέλειν καὶ τὸ μὴ θέλειν τι, εἰ μὴ* (im Text *καὶ*) *νόμος ὡρίζετο·* — — *εἰ δὲ θέλεις θεὸς γενέσθαι ὑπάκουε τῷ πεποιηκότι.* (J.)

*) adv. Marcion. l. II. c. 5—9. c. 6: Nam bonus natura Deus solus; qui enim quod est sine initio habet, non institutione est; habet illud, sed natura. Homo autem qui totus ex institutione est, — non natura in bonum dispositus est, sed institutione, non suum habens bonum esse, quia non natura in bonum dispositus est, sed institutione, secundum institutorem bonum, scilicet bonorum conditorem. Ut ergo bonum iam suum haberet homo, emancipatum sibi a Deo et fieret proprietas iam boni in homine et quodammodo natura de institutione adscripta est illi — potestas arbitrii, quae efficeret bonum ut proprium iam sponte praestari ab homine etc.

liche Natur. In den schlechtesten Menschen ist noch Gutes, in den besten noch Schlechtes. Aeußerungen der göttlichen Natur sind das testimonium animae naturaliter Christianae, die Freiheit des Willens und ein gewisses Divinationsvermögen.*) Jene sündliche Richtung, welche das trübende Element der Entwicklung ist seit der Sünde des ersten Menschen, nennt er vitium originis**); die Leidenschaften, Begierden, alles, was zur ψυχὴ ἄλογος gehört, leitet er vom ersten Zwiespalt ab; er nahm nicht eine Trichotomie der menschlichen Natur an, sondern dachte die Seele als einige mit höheren und niederen Kräften ausgerüstet. — Seine Lehre von der Fortwirkung der Sünde in der menschlichen Natur war verbunden mit einer eigenthümlichen Theorie von der Fortpflanzung der Seele. Er stellte sich vor, daß sich mit dem Leibe auch die Seele fortpflanze; daher die Seele des ersten Menschen die Mutter aller Seelen ist. Indem nun das geistige Leben im Keime durch die Sünde getrübt wurde, mußte sich diese Beschaffenheit mit der Fortpflanzung weiter verbreiten. Die Lehre erhielt den Namen des Traducianismus; sie hängt mit der sinnlichen Auffassungsweise Tertullians zusammen, hat aber doch einen tieferen Grund. Gegenüber den gnostischen Naturenunterschieden behauptet er die Möglichkeit einer moralischen Veränderung bei allen Menschen, theils durch den freien Willen, theils durch die Gnade. Wenn jene sich auf das Wort Christi beriefen: ein schlechter Baum könne keine guten Früchte bringen, also Gutes könne nur von einer guten Natur kommen, so entgegnete er: der schlechte Baum wird gute Früchte bringen, wenn er gepfropft wird, und der gute Baum wird schlechte Früchte bringen, wenn er nicht gepfropft wird. Die getrübte Natur des Menschen kann gereinigt werden, aber auch die gute Anlage bedarf der Pflege. Dieß geschieht durch die Kraft der Gnade, welche mächtiger, als die Natur, und welcher der freie Wille unterworfen ist. Wohin dieser sich wendet, dahin wendet sich die ganze menschliche Natur.***) Er will beweisen, daß es für die Gnade keinen unwiderstehlichen Gegensatz in der menschlichen Natur giebt. Seine Worte könnten von einer un-

*) de anima c. 41. c. 22.

**) c. 41.

***) de anima c. 21: haec erit vis divinae gratiae, potentior utique natura, habens in nobis subiacentem sibi liberam arbitrii potestatem, quod αὐτεξούσιον dicitur, quae cum sit et ipsa naturalis atque mutabilis, quoquo vertitur, natura convertitur.

widerstehlich den Willen anziehenden Gnade zu reden scheinen; dann würde die Lehre von der Gnade schon jetzt auf eine solche Spitze getrieben sein, daß dadurch die Freiheit unterdrückt würde. Aber dieß würde mit seiner Gesammtansicht von dem freien Willen streiten. So sehr die Polemik ihn zu einseitigen Aussprüchen veranlaßte, so reicht es doch hin, anzunehmen, daß er die Macht der Gnade zur Ueberwindung der menschlichen Natur recht stark hervorheben wollte, ohne daß er dadurch die Bedingung, d. i. die Hinneigung des freien Willens, ausschloß. Beachtenswerth aber bleibt es immer, daß bei ihm zuerst Ausdrücke vorkommen, welche fast von der unwiderstehlichen Macht der Gnade verstanden werden könnten. In einer andern merkwürdigen Stelle*) sagt er: es giebt manches Gute, welches so groß ist, daß allein die göttliche Gnade es mitzutheilen vermag, welche einem Jeden giebt, wie sie es für gut hält. Hier ist die Rede zwar von einer unbedingten göttlichen Einwirkung, aber nicht in Beziehung auf die Sittlichkeit im Allgemeinen, sondern in Bezug auf gewisse eigenthümliche Charismata, und daher ist für die übrigen Fälle die Gnade mit dem freien Willen verbunden zu denken. Auch der Montanismus Tertullians ist von Einfluß; diese Richtung hatte das Eigene, die unbedingte Wirkung des göttlichen Geistes, die Allmacht Gottes und die Leidentlichkeit des Menschen darzustellen. Nur wurde ebenfalls von ihr dieß Prinzip nicht allgemein, sondern für bestimmte Fälle, namentlich für die Inspiration der Propheten, festgehalten. Von dieser Seite aber wirkte sie dazu, daß Tertullian unter den Kirchenlehrern dieser Zeit die Macht der Gnade am unbedingtesten hinstellt.

Cyprian, im Namen eines afrikanischen Concils**) schreibend, nennt die Erbsünde eine contagio mortis antiquae. Er unterscheidet das von Natur eingepflanzte Uebel und das durch die Länge der Zeit eingewurzelte. Keiner sei rein vom Schmutz der Sünde, aber die Freiheit zu glauben und nicht zu glauben liege in dem Willen des Menschen.***)

Lactantius†) betrachtet den Zustand des Menschen im Pa-

*) de patient. 1. — bonorum quorumdam sicuti et malorum intolerabilis magnitudo est, ut ad capienda et praestanda ea sola gratia divinae inspirationis operetur. Nam quod maxime bonum, id maxime penes Deum nec alius id quam qui possidet dispensat, ut cuique dignatur.

**) epist. 59 Baluz., 64, Goldhorn. c. 5.

***) de gratia Dei ad Donatum. c. 2., de testimoniis l. III, 54. 52.

†) Institut. divin. II, 12.

radiese als das Kindesalter einer noch nicht zur Erkenntniß des Guten und Bösen gekommenen Unschuld. Nach dem relativen Dualismus, welcher sich bei ihm findet, und wonach der Gegensatz des Guten und Bösen nothwendig ist für die Entwicklung des Universums, nimmt er weiter an, daß der Mensch in die Welt der Gegensätze verstoßen worden sei, damit er sich aus ihnen herausbilde zur Freiheit vom Bösen.

Die Kirchenlehrer vermittelnder Stellung. Justinus betrachtet die Herrschaft der Sünde und des Todes, was er im Begriff *φθορά* zusammenfaßt, als Folge der ersten Sünde, fügt aber hinzu, daß jeder Mensch böse sei durch seinen eigenen Willen. Den Zusammenhang dieser Sätze entwickelt er so: wenn der Mensch nicht aus der Verbindung mit Gott getreten wäre, so würde er zu einem Zustande gelangt sein, welcher über alle Sünde erhaben ist. Durch die erste Sünde hat das Böse über ihn Gewalt erlangt, aber doch bleibt eine Reaction gegen dasselbe in ihm, und es ist seine Schuld, wenn er sich durch das Böse fortreißen läßt*). Den Heiden gegenüber**) entwickelt er diese Lehre ohne Rücksicht auf die Genesis, geht vielmehr von der allgemein menschlichen Erfahrung aus und macht den Gegensatz zwischen dem höheren Leben des Christen und dem Leben nach den natürlichen Trieben. Der Mensch folgt den blinden Trieben seiner Natur ohne Bewußtsein seiner höheren Bestimmung, als ein Kind der Nothwendigkeit und Unwissenheit, bis er erleuchtet wird von dem Christenthum und zu einem sittlich freien und bewußten Leben gelangt.

Tatianus geht von dem allgemeinen Gegensatz zwischen *ψυχή* und *πνεῦμα* aus. Die *ψυχή* ist der Natur nach vergänglich und

---

*) dial. c. Tryph. c. 88: — — *ὑπὲρ τοῦ γένους τοῦ τῶν ἀνθρώπων, ὃ ἀπὸ τοῦ Ἀδὰμ ὑπὸ θάνατον καὶ πλάνην τὴν τοῦ ὄφεως ἐπεπτώκει παρὰ τὴν ἰδίαν αἰτίαν ἑκάστου αὐτῶν πονηρευσαμένου. Βουλόμενος γὰρ τούτους ἐν ἐλευθέρᾳ προαιρέσει καὶ αὐτεξουσίους γενομένους, τούς τε ἀγγέλους καὶ τοὺς ἀνθρώπους, ὁ θεὸς πράττειν ὅσα ἕκαστον ἐνεδυνάμωσε δύνασθαι ποιεῖν, ἐποίησεν, εἰ μὲν τὰ εὐάρεστα αὐτῷ αἱροῖντο, καὶ ἀφθάρτους καὶ ἀτιμωρήτους αὐτοὺς τηρῆσαι, ἐὰν δὲ πονηρεύσωνται, ὡς αὐτῷ δοκεῖ, ἕκαστον κολάζειν.*

**) Apol. I, § 61: *ἐπειδὴ τὴν πρώτην γένεσιν ἡμῶν ἀγνοοῦντες κατ᾽ ἀνάγκην γεγενήμεθα ἐξ ὑγρᾶς σπορᾶς κατὰ μίξιν τὴν τῶν γονέων πρὸς ἀλλήλους καὶ ἐν ἔθεσι φαύλοις καὶ πονηραῖς ἀνατροφαῖς γεγόναμεν, ὅπως μὴ ἀνάγκης τέκνα μηδὲ ἀγνοίας μένωμεν, ἀλλὰ προαιρέσεως καὶ ἐπιστήμης, ἀφέσεώς τε ἁμαρτιῶν ὑπὲρ ὧν προημάρτομεν τύχωμεν ἐν τῷ ὕδατι, κτλ.*

war nur durch ihre Verbindung mit dem *πνεῦμα* zum höhern Leben gelangt. Indem nun der Mensch durch die Sünde sich von der Gemeinschaft mit Gott entfremdet, ist er nicht ferner mehr über die übrige Schöpfung erhaben, die Seele verliert das höhere Leben, er unterscheidet sich von den Thieren nur durch die Sprache. Dennoch behält die Seele einen Funken des Göttlichen übrig und kann sich durch den freien Willen wieder ihm zuwenden, kann zum Christenthum und zu neuem Antheil an dem *πνεῦμα* gelangen. Die Annahme dieser Reaction gegen das Böse ist eine Inconsequenz, aber die Unverleugbarkeit der Thatsache bestimmt ihn, und grade in dieser Reaction begreift er die freie Entscheidung des Menschen, nach welcher er zum Glauben kommt oder nicht*).

Theophilus von Antiochia denkt den paradiesischen Zustand als unschuldige Kindheit, aus welcher der Mensch unmittelbar zum Himmel sich hätte erheben können. Die Folge seiner Entfremdung von Gott war moralisches und physisches Uebel. Dieß erstreckte sich auf die ganze Natur; denn zuvor gab es keine giftigen und räuberischen Thiere**).

Die alexandrinischen Lehrer heben von allen am meisten den freien Willen als conditio sine qua non des gerechten göttlichen Gerichtes zur Bekämpfung der Gnostiker hervor. Clemens erwidert auf das oben angeführte gnostische Dilemma:***) der Mensch war allerdings nicht vollkommen geschaffen, aber ausgerüstet mit allen Anlagen, um sich alle Tugenden zu erwerben, und bestimmt, durch sich selbst zum Heile zu gelangen. Die Gnostiker leiteten aus manchen Schriftstellen, wie Hiob 25, Psalm 51 und 53, woraus Andere die Lehre von der Erbsünde begründeten, ihre Behauptung ab, daß das Böse mit der Materie nothwendig und daher in der materiellen Fortpflanzung gegeben sei. Clemens nennt das eine Lästerung der Natur,

---

*) c. Graec. § 12. 7. 15.

**) ad Autol. II, 27.

***) Strom. VI, p. 662: *ᾧ λόγῳ λύεται τὸ πρὸς τῶν αἱρετικῶν ἀπορούμενον ἡμῖν, πότερον τέλειος ἐπλάσθη ὁ Ἀδὰμ, ἢ ἀτελής· ἀλλ' εἰ μὲν ἀτελὴς, πῶς τελείου θεοῦ ἀτελὲς τὸ ἔργον, καὶ μάλιστα ἄνθρωπος; εἰ δὲ τέλειος, πῶς παραβαίνει τὰς ἐντολὰς; ἀκούσονται γὰρ καὶ παρ' ἡμῶν, ὅτι τέλειος κατὰ τὴν κατασκευὴν οὐκ ἐγένετο, πρὸς δὲ τὸ ἀναδέξασθαι τὴν ἀρετὴν ἐπιτήδειος· διαφέρει γὰρ δήπου ἐπὶ τὴν ἀρετὴν γεγονέναι ἐπιτήδειον πρὸς τὴν κτῆσιν αὐτῆς· ἡμᾶς δὲ ἐξ ἡμῶν αὐτῶν βούλεται σώζεσθαι.*

einen Widerspruch gegen die Segnung, welche Gott selbst nach der Genesis auf die Fortpflanzung gelegt; er bezieht jene Stellen nur auf die erste, dem Menschen von Natur gegebene Richtung, welche der Entwicklung des höheren Bewußtseins vorangehe; sie werde in jenen Stellen Sünde genannt*). Er erklärt den Tod für nothwendig, in dem natürlichen Zusammenhang der gegenwärtigen Entwicklung des menschlichen Geschlechtes begründet**). Danach könnte es scheinen, als ob Clemens eine Trübung der menschlichen Natur und eine Erbsünde nicht anerkenne, sondern die gegenwärtige Beschaffenheit des Menschen als seinem Wesen nothwendig ansehe. Aber dieß ist doch nicht mit Sicherheit zu schließen, obgleich er vom Verderben der menschlichen Natur ein viel unentwickelteres Bewußtsein hatte, als Tertullian. Daß er eine Veränderung der ursprünglichen Natur zugab, erhellt, wenn er sagt:***) der Mensch spielte wie ein Kindlein Gottes im Paradiese; durch die Schlange, welche allegorisch auf die Sinnlichkeit gedeutet wird, verlockt, sei der Mensch im Ungehorsam zum Manne geworden, der Vergänglichkeit unterworfen, gebunden durch die Sünde, von deren Fesseln Christus ihn befreien will. Clemens denkt mithin den ursprünglichen Zustand als eine Kindheit; es hängt von ihm ab, dem göttlichen Gesetz zu gehorchen; er ließ sich aber durch die Sinnlichkeit zum Ungehorsam verleiten. In Folge dessen ist er der Sinnlichkeit und den Versuchungen mehr unterworfen, fern von der *ἀπάθεια*. Hiemit ist also doch die gegenwärtige Schwäche als Folge einer ursprünglichen Trübung betrachtet, wenngleich er an einer andern Stelle†) fragt, wie das Kind, das nichts gethan, unter Adams Fluch gefallen sein könne. Man bemerkt einen gewissen Einfluß der neoplatonischen Lehre von dem Ursprung des Bösen in der Materie, welche die Vernunft unterdrücke und Unkenntniß des Guten bewirke, wenn Clemens sagt: die Ursache des Bösen sei die Schwäche der

---

*) Strom. III, p. 468 ff.

**) Strom. III, p. 453: *φυσικῇ δὲ ἀνάγκῃ θείας οἰκονομίας γενέσει θάνατος ἕπεται καὶ συνόδῳ ψυχῆς καὶ σώματος ἡ τούτων διάλυσις ἀκολουθεῖ.*

***) Protrept. p. 69: *ὁ πρῶτος, ὅτε ἐν παραδείσῳ, ἔπαιζε λελυμένος, ἐπεὶ παιδίον ἦν τοῦ θεοῦ· ὅτε δὲ ὑπέπιπτεν ἡδονῇ, ὄφις ἀλληγορεῖται ἡδονὴ ἐπὶ γαστέρα ἕρπουσα, κακία γηΐνη, εἰς ὕλας τρεφομένη· παρήγετο ἐπιθυμίαις ὁ παῖς ἀνδριζόμενος ἀπειθείᾳ· — ὁ δι' ἁπλότητα λελυμένος ἄνθρωπος ἁμαρτίας εὑρέθη δεδεμένος.*

†) Strom. III, p. 468.

Materie, die unvernünftigen Neigungen der Unwissenheit, die Nothwendigkeit, die in der Unvernunft und Unwissenheit liege*). Ungeachtet der Herrschaft der Sinnlichkeit behauptet er die freie Selbstbestimmung des Menschen, in welcher das Höhere seiner Natur jener Widerstand leiste, und welche als Bedingung aller göttlichen Einwirkung nachdrücklich festgehalten werden müsse. Im Streit gegen die Gnostiker bekämpft er Argumente, wie sie später für die Lehre von der absoluten Prädestination vorgebracht wurden, und läßt sich dabei zu willkürlichen Erklärungen der Bibel verleiten. Er macht geltend, daß, wenn der Mensch nur einer Naturnothwendigkeit folgte, es keinen verschuldeten Unglauben und kein gerechtes Gericht geben würde**). Die Apostel seien nicht ausgewählt wegen eines besonderen Vorzugs der Natur; dieß bezeuge die Anwesenheit des Judas unter ihnen, die Erwählung sei nur ein Werk der göttlichen Präscienz von ihrem Verhalten***). Die Frage des Paulus 1 Cor. 1, 20: hat Gott nicht die Weisheit der Welt zur Thorheit gemacht? scheint ihm als Fragesatz anstößig, weil der freie Wille ausgeschlossen scheint, und er versteht daher die Worte als negative Behauptung: Gott hat nicht die Weisheit der Welt zur Thorheit gemacht, so daß die Schuld in der Verhärtung der Menschen liegt†). Aber so wichtig ihm das Interesse der Freiheit ist, so ist doch die Erlösungsbedürftigkeit keineswegs ausgeschlossen. Der Weg zur Gnade ist verschieden; entweder regt sie zuerst den Menschen an, oder der Anfang geht vom freien Willen aus. Mag der Vater selbst Jeden, der rein gelebt hat, zu sich ziehn, oder mag der freie Wille in uns, der zur Kenntniß des Guten gelangt, die Schranken überspringen: immer wird nicht ohne besondere Gnade die Seele beflügelt und fähig gemacht, sich mit dem Verwandten zu verbinden††). Seine Meinung spricht er in dem Werke: *τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος*; aus†††): durch seine eigene Anstrengung gelangt der Mensch nicht zur Vollendung; wenn aber die Sehnsucht in der Seele ist und eifriges Streben, so gelangt er dazu durch den Beistand der göttlichen Kraft. Gott giebt seinen Segen denen, welche

*) Strom. VII, p. 707.
**) Strom. II, p. 363.
***) Strom. VI, p. 667.
†) Strom. I, p. 313.
††) Strom. V, p. 588.
†††) § 21.

dieß Streben haben; wenn sie dieß verläßt, verläßt sie auch der Geist. Nicht den Schlafenden und Trägen gehört das Reich Gottes, sondern denen, die ihm Gewalt anthun.

Origenes hat das Interesse für den freien Willen mit Clemens gemein, unterscheidet sich aber durch seine klar ausgesprochene Theorie von der Präexistenz. Er bezieht sich*) auf Hiob 14, 4. 5 und sagt: diese Stelle gehe auf das Geheimniß der Geburt, nach welcher Niemand frei vom Bösen sei. Damit meint er nicht etwa die Lehre von der Erbsünde, sondern die geheimnißvolle Lehre von einem früheren Dasein und dem Falle in dieser früheren Existenz. Ebenso sind die Worte**): in Adam sei dargestellt, was sich auf die ganze menschliche Natur beziehe, nicht so zu verstehn, als sei er Typus der guten und bösen menschlichen Anlagen, sondern sofern die Geschichte seines Falles in der Genesis symbolische Darstellung sei vom Falle der Seelen. Er fährt fort***): die Ausstoßung aus dem Paradies habe einen mystischen Sinn: das Paradies sei Symbol jener himmlischen Region, aus welcher die Geister herabgesunken sind. Die Röcke von Fellen bezeichnen die Körper, welche das Gefängniß der Seele bilden sollten. Auf die Entfremdung vom göttlichen Leben bezieht er auch, wenn der Satan ein Menschenmörder†) genannt wird: nicht darum heiße er so, weil er einem bestimmten den Tod gebracht habe, sondern weil er bei dem Fall des ganzen Geschlechtes thätig gewesen. Er stellte die Lehre von der Präexistenz dem Traducianismus, der ihm zu sinnlich war, entgegen und nahm für die Speculation über diesen-

*) in Matth. T. XV, § 23: *τάχα δὲ καὶ κατὰ μὲν τὴν γένεσιν οὐδεὶς ἔστι καθαρὸς ἀπὸ ῥύπου, οὐδ' εἰ μία ἡμέρα εἴη ἡ ζωὴ αὐτοῦ, διὰ τὸ περὶ τῆς γενέσεως μυστήριον, ἐφ' ᾗ τὸ ὑπὸ τοῦ Δαβὶδ ἐν πεντηκοστῷ πρώτῳ ψαλμῷ λελεγμένον ἕκαστος πάντων εἰς γένεσιν ἐληλυθότων λέγοι, ἔχον οὕτως· „ὅτι ἐν ἀνομίαις συνελήφθην, καὶ ἐν ἁμαρτίαις ἐκίσσησέ με ἡ μήτηρ μου.“*

**) c. Cels. IV, § 40: *καὶ ἐν τοῖς δοκοῦσι περὶ τοῦ Ἀδὰμ εἶναι, φυσιολογεῖ Μωϋσῆς τὰ περὶ τῆς τοῦ ἀνθρώπου φύσεως.*

***) l. l.: *Καὶ ὁ ἐκβαλλόμενος δὲ ἐκ τοῦ παραδείσου ἄνθρωπος κατὰ τῆς γυναικὸς, τοὺς δερματίνους ἠμφιεσμένος χιτῶνας (οὓς διὰ τὴν παράβασιν τῶν ἀνθρώπων ἐποίησε τοῖς ἁμαρτήσασιν ὁ θεὸς), ἀπόῤῥητόν τινα καὶ μυστικὸν ἔχει λόγον, ὑπὲρ τὸν κατὰ Πλάτωνα, τῆς ψυχῆς πτεροῤῥυούσης καὶ δεῦρο φερομένης, ἕως ἂν στερεοῦ τινος λάβηται.*

†) in Joann. T. XX, § 21: *Ἔστι δὲ καὶ ἀποῤῥητότερόν τι, διὸ ὁ ἀπ' ἀρχῆς ἀνθρωποκτόνος ἄρχων ἐστὶ τοῦ κόσμου τούτου, λέγω δὲ τοῦ περιγείου τόπου, ὅπου εἰσὶν οὓς ἀπέκτεινεν ἄνθρωποι.*

Punkt Freiheit in Anspruch, da die heilige Schrift und die Kirchenlehre nichts darüber festsetzten*). Aus dem Angeführten ergiebt sich, daß die Anerkennung der allgemeinen Sündhaftigkeit und Erlösungsbedürftigkeit bei ihm ihren guten, wenn auch anders bestimmten, Platz hat. Er sagt daher:**) wie kein Mensch rein, gerecht und ohne Sünde sei, so sei auch Niemand stets rein von bösen Geistern; vielleicht würden Manche die Patriarchen, Propheten und Apostel entgegenhalten, als welche sagen könnten wie Christus: ich habe keinen bösen Geist; aber es sei zu erwidern, daß auch diese gesündigt haben, sonst würden die Aussprüche des Paulus und andere Schriftworte unwahr sein. Die Schrift aber redet die Wahrheit. Als Vermittlung für den Glauben setzt er eine höhere göttliche Einwirkung. Deshalb, sagt er, glauben wir nicht, weil wir nicht erkennen, wie das, was Christus sagt, Wahrheit ist; wir erkennen es aber darum nicht, weil das von Natur für die Wahrheit bestimmte Auge noch nicht gereinigt ist. Es sei die Sünde, wodurch das Auge bedeckt und getrübt werde***).

Wir erkennen also das Gesammtergebniß, daß eine Trübung der menschlichen Natur, vermöge welcher sie eine Erlösung und Wiedergeburt bedurfte, und eine Empfänglichkeit für die Erlösung von allen Kirchenlehrern behauptet wird. Weder wird die Lehre vom freien Willen bis zur Selbstgenugsamkeit ausgebildet, noch die Lehre vom Verderben bis zur Ausschließung des freien Selbstbewußtseins und des Anschließungspunktes für die Erlösung. Dieß ist charakteristisch für die Periode; aber doch lassen sich in Tertullian und Clemens namentlich zwei divergirende Richtungen wahrnehmen, dort die

---

*) Vgl. die Apologie des Pamphilus c. 9.

**) in Joann. T. XX, § 29: *καὶ ἔστιν ἐν ἀνθρώποις ὥσπερ οὐδεὶς καθαρὸς ἀπὸ ῥύπου, καὶ οὐδεὶς δίκαιος ἐπὶ τῆς γῆς, ὃς ποιήσει ἀγαθὸν καὶ οὐχ ἁμαρτήσεται, οὕτω καὶ οὐδεὶς ἀεὶ ἀπὸ δαιμονίων καθαρεύσας, καὶ μηδέποτε γενόμενος τῆς ἀπὸ τούτων ἐνεργείας ἀνεπίδεκτος. — Ἀλλ᾽ εἰκός τινας, τοὺς ἁγίους πατριάρχας, ἢ τὸν ἱερὸν θεράποντα, ἢ τοὺς θαυμασίους προφήτας, ἢ τοὺς δυνατωτάτους τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ ἀποστόλους φέροντας εἰς τὴν ἐξέτασιν δυσωπήσειν ἡμᾶς, ὡς ἄρα καὶ οὗτοι εἴποιεν ἂν ὁμοίως τῷ Ἰησοῦ· „ἐγὼ δαιμόνιον οὐκ ἔχω·“ πρὸς οὓς ἔστιν εἰπεῖν· ἆρα καὶ οὗτοί ποτε ἥμαρτον, ἢ ψεῦδος τὸ· „πάντες γὰρ ἥμαρτον καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ·“ καὶ οὐκ ἀληθὲς τὸ· „οὐδεὶς καθαρὸς ἀπὸ ῥύπου·“ οὐδὲ τεθεωρημένως εἴρηται τὸ· „οὐκ ἔστι δίκαιος ἐπὶ γῆς, ὃς ποιήσει ἀγαθὸν καὶ οὐχ ἁμαρτήσεται“; Ἀλλὰ σαφὲς, ὅτι ἀληθεῖς αἱ πᾶσαι γραφαὶ*, etc.

***) in Joann. T. XX, § 26.

Lehre von der Erlösungsbedürftigkeit und der umwandelnden Macht der Gnade, hier die vom freien Willen hervorgehoben, und in dieser Verschiedenheit liegen die Keime von Gegensätzen der folgenden Periode. Auch erhellt, wie die Lehre von der Erlösung überall bedingt sein mußte durch die Anthropologie.

c. Die Lehre von der Person Christi.

S. die S. 137 angeführten Werke von Martini, Baur u. Dorner.

Zu dem eigenthümlich Neuen, welches das Christenthum darstellte, gehört auch die Lehre von einem Menschen, in welchem sich die vollkommne Einheit des Göttlichen und Menschlichen zu erkennen giebt. Sie hat nichts Analoges in den vorhandenen Richtungen der Zeit und steht im Gegensatz gegen den jüdischen Standpunkt, welcher eine Kluft zwischen Gott und Menschen setzt, wie gegen die heidnische Natur- und Menschenvergötterung oder Entmenschlichung. Bietet sich etwas scheinbar Verwandtes dar, so geht es von der Ahnung aus, die aus dem Grunde der gottverwandten Natur hervorleuchtet. Die heidnischen Mythen von vorübergehenden Gotteserscheinungen in menschlicher Gestalt, insbesondere die Incarnationen der orientalischen Götter hingen mit dem Pantheismus zusammen, welcher in allen Daseinsformen eine Versinnlichung des Göttlichen erblickte, also auch eine Incarnation desselben in den Gestalten der niederen Natur annahm. Das war etwas ganz Anderes, als die durchgehende Offenbarung des göttlichen Wesens in der Form eines bestimmten, alle Beschränkung theilenden menschlichen Lebens. Die Erniedrigung Christi, der Kreuzestod widerstrebt der heidnischen Anschauung, welche das Glänzende, Sinnliche liebt und damit auch die Sagen von jenen Gotteserscheinungen ausschmückt. Man erkennt diesen Gegensatz auch aus den sagenhaften Beschreibungen der Heroen, welche man der Macht des Christenthums entgegenstellte, wie aus Philostrats Leben des Apollonius von Tyana*). Denn wenn auch diese Geschichte nicht mit polemischer Absicht gegen das Christenthum geschrieben ist, so ging doch die Ausschmückung des Lebens des Apollonius aus dem Bedürfniß hervor, dem sinkenden Heidenthum einen neuen Glanz zu verleihn. Der Neoplatonismus konnte wohl einzelne Menschen als Organe göttlicher Offenbarung gelten lassen und von hier aus eine eklektische Anschlie-

*) Flav. Philostrati quae supersunt, ed. Kayser. 1844. 2 t. Baur, Apollonius v. Tyana u. Christus. Tüb. 1832.

ßung an Christus als einen Weisheitslehrer unter andern gestatten; aber die Anerkennung eines Einzigen als der absoluten Offenbarung Gottes und als des Urbildes der Menschheit, von welchem alles göttliche Leben ausgehe, und die damit verbundene Abhängigkeit der ganzen Menschheit von ihm stand im Widerspruch mit dieser Philosophie. Da nun der religiöse Zeitgeist diese Lehre des Christenthums als einen Anstoß empfand, so mischte er sich trübend in dieselbe ein, und die Erzählungen vom Leben Christi wurden nach den vorhandenen Ideen umgebildet. Dieß ist das Element des Apokryphischen. So zeigt sich in den abenteuerlichen Kindheitsgeschichten dieser Art, wie sehr die Niedrigkeit des wirklichen Lebens Christi zum Anstoß gereichte, z. B. wenn Christus die Buchstaben lernt und, da ihn sein Lehrer nach dem A fragt, gleich das B sagt, weil er damit einen geheimnißvollen Sinn verbindet.

Von den vorchristlichen Standpunkten aus ergaben sich nun zwei Richtungen, welche in entgegengesetzter Weise die Vereinigung des göttlichen Wesens, die in der thatsächlichen Erscheinung des Gottmenschen gegeben ist, auflösen, je nachdem sie das Göttliche oder das Menschliche allein hervorheben. Dem jüdischen Standpunkt galt diese Vereinigung ebenfalls für etwas Unmögliches. Von hier aus wird das spezifisch Göttliche in Christo geleugnet. Es entsteht die ebionitische Richtung in dem engern Sinne, welche, wie sie das Christenthum nur als Fortsetzung des Judenthums betrachtete; so auch Christum von den früheren Gottesgesandten nicht spezifisch unterscheiden konnte, sondern ihn zu einem potenzirten Moses machte, der bei der Taufe durch Mittheilung besonderer göttlichen Kräfte zum messianischen Beruf ausgerüstet wurde. Die andere Richtung stellt sich im Gnosticismus dar, welcher das Menschliche in Christo verschmäht und grade das Göttliche einseitig hervorhebt. Es finden sich aber auch Combinationen der ebionitischen und gnostischen Auffassung, z. B. bei Cerinth*) und Basilides:**) das jüdische Element, wenn der

*) Hippol. ἐλεγχ. VII, 33 p. 256.

**) Mit Basilides Christologie verhält es sich, wie aus Hippolytus Darstellung hervorgeht, etwas anders, als Neander voraussetzt. Die Person Christi ist gebildet aus der Zusammenfassung der weltlichen und überweltlichen Elemente, damit die Erlösung sich auf die Ordnung des Alls erstrecken könne. Die Kräfte der höchsten Gotteskinder wirken, vom heiligen Geist, dem πνεῦμα διακονοῦν, geleitet, und durch die pneumatischen Söhne der Archonten weiter vermittelt, durch die Himmel herab, werden auch dem der Erde nächsten

historische Christus als bloßer Mensch angesehn, das gnostische in Bezug auf das Göttliche, welches ihm bei der Taufe zu Theil wird; das jüdische Element bethätigt sich darin, daß das Leiden vom Erlösungswerk ausgeschlossen wird, das gnostische in den Speculationen über den Logos. Daher werden zwei Messias unterschieden: ein niederer und ein oberer Christus, der menschliche und der eigentliche Messias, jener vom jüdischen, dieser vom gnostischen Standpunkt genommen. Eine Folge der Zerreißung des Göttlichen und Menschlichen durch den Gnosticismus ist der Doketismus, welcher die reale, menschlich-sinnliche Seite des Lebens Christi ganz leugnet und nur die Offenbarung des göttlichen Wesens für real anerkennt. Diese Ansicht war unter jüdischen Theologen vorbereitet durch die Vorstellung, daß es zu den Privilegien eines höhern Geistes gehöre, in mannigfachen Formen erscheinen zu können. Philos Erklärung der Angelophanien und die Christologie der clementinischen Homilien bezeugen dieß. Nach jener doketischen Auffassung tritt das himmlische Wesen, dessen Natur reines Licht ist, plötzlich in einer sinnlichen Scheinform auf. Alles Sinnliche ist nur eine von dem göttlichen Genius angelegte Täuschung. Dieser schließt sich also dem Reich des Demiurg auf keine Weise an, nur ein Schein von ihm fällt in diese Welt hinab. Wir bemerkten schon, daß der Doketismus keineswegs immer eine idealistische Leugnung der historischen Erscheinung des göttlichen Wesens sei, da ja nicht die Realität der Offenbarung des göttlichen Genius, sondern nur das Sinnliche derselben in Abrede gestellt wurde. Der ursprüngliche Doketismus wenigstens enthält ein schroff supranaturalistisches Element, welches die naturgemäße Entwicklung der Geschichte verschmäht, und ist durch die Macht, welche er in den ersten

---

Archon als das Evangelium kund, und lassen sich auf die Jungfrau hernieder, deren Sohn Christus ist. Daher konnte, was bei der Taufe geschah, nicht für ihn die Bedeutung haben, als wenn er ein den übrigen gleicher Mensch gewesen wäre. p. 241: *Κατῆλθεν ἀπὸ τῆς ἑβδομάδος τὸ φῶς τὸ κατελθὸν ἀπὸ τῆς ὀγδοάδος ἄνωθεν, τῷ υἱῷ τῆς ἑβδομάδος, ἐπὶ τὸν Ἰησοῦν τὸν υἱὸν τῆς Μαρίας, καὶ ἐφωτίσθη συνεξαφθεὶς τῷ φωτὶ τῷ λάμψαντι εἰς αὐτόν. Ταῦτό ἐστι, φησὶ, τὸ εἰρημένον· „πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπί σε", τὸ ἀπὸ τῆς υἱότητος διὰ τοῦ μεθορίου πνεύματος ἐπὶ τὴν ὀγδοάδα καὶ τὴν ἑβδομάδα διελθὸν μέχρι τῆς Μαρίας· „καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι* (Luc. 1, 35)," *ἡ δύναμις τῆς κρίσεως ἀπὸ τῆς ἀκρωρείας ἄνωθεν τοῦ δημιούργου μέχρι τῆς κτίσεως, ὅ ἐστι τοῦ υἱοῦ.* Ueber Basilides überhaupt vgl. auch d. Abhandl. v. E. Gundert, in Guerickes und Rudelbachs Zeitschr. 1855. 1856. (J.)

Jahrhunderten ausübt, ein Zeugniß von dem ungeheuern Eindruck Christi auf das Bewußtsein der Menschheit. Nur in dieser Zeit konnte eine solche Erscheinung entstehn. Man fühlte, daß ein überirdischer Geist in die Geschichte eingetreten sei; das Göttliche strahlte in der Betrachtung des Lebens Christi entgegen, man wußte aber damit das Sinnlich-Menschliche nicht zu vereinigen und machte es zu einer optischen Täuschung. Dieß erkennt man besonders im Marcion, einem Manne, in welchem der Widerspruch zwischen dem Denken und christlichen Bewußtsein besonders sichtbar, und welcher ganz charakteristisch für diese Zeit ist. Er war tief durchdrungen von dem Glauben an den historischen Christus; doch so viel ihm das Leben Christi galt, so leugnete er doch die volle Wahrheit desselben. Der christliche Realismus seines Gemüthes mußte sich mit einem Idealismus der Speculation verbinden. Später allerdings geht das doketische Element mehr in einen rationalistischen Idealismus über, wie bei dem Manichäismus, worin das christliche Element viel weiter zurückgedrängt ist. Hier ist die Erscheinung Christi nichts als eine Incarnation des Sonnengeistes, welcher den Läuterungsprozeß in Natur und Menschheit leitet, so daß Ethisches und Physisches völlig vermischt wird. Die Incarnation ist dabei nichts Eigentliches, sondern ein Symbol der Offenbarung des Sonnengeistes, die Kreuzigung ein Symbol der in der Vermischung mit der Materie leidenden Seele. Sie ist der dem Sonnengeist verwandte Menschensohn, das in der Materie gefangene Licht, welchem er erlösend die Hand reicht, um es wieder an sich zu ziehn*). Zwischen dem Doketismus und der Anerkennung des vollkommenen Menschlichen finden sich manche vermittelnden Richtungen. Mehrere gnostische Parteien, z. B. Valentinus, leugneten nicht die Realität des menschlichen Lebens Christi, aber wohl einen sinnlichen Körper, da die ὕλη das Prinzip des Bösen ist und in ihr nichts Göttliches erscheinen konnte. Die gewöhnliche Vorstellung galt ihnen für eine Erniedrigung des höheren Geistes. Sie nahmen an, er habe einen Leib aus ätherischem Stoff getragen, sei den sinnlichen Affektionen nicht unterworfen gewesen, habe ganz anders gegessen, getrunken, verdaut, nicht durch Hunger bewogen; alles fand bei ihm in unvergänglicher Weise statt. Auch hier wird das rein Menschliche, der wahre Realismus

---

*) Vgl. die Stelle aus den περίοδοι ἀποστόλων concil. Nicen. II, act. V. Mansi XIII p. 167.

der Person Christi aufgegeben. Manche unterschieden in Christo das physische und pneumatische Element und in seinen Reden, was von den verschiedenen Prinzipien ausging *).

Im Gegensatz zu diesen gnostischen Trübungen entwickelte sich die Kirchenlehre. Die Polemik gegen den Doketismus tritt in denjenigen Theilen der ignatianischen Briefe hervor, welche das Merkmal des Alterthums an sich tragen. Indem die Wahrheit des Leidens und der Auferstehung behauptet wird, heißt es **), die Doketen selbst seien nur Scheinmenschen, und wie sie von Christo denken, so werde es mit ihnen werden. Aber man war damals der Merkmale, welche zur rechten Entwicklung der Idee des Gottmenschen gehörten, sich noch nicht vollständig bewußt und konnte daher den Doketismus auch nicht völlig überwinden. Man blieb zuerst bei dem stehn, was zunächst in die Augen fiel, und hob die Wahrheit des Sinnlichen, Leiblichen in Christo hervor. Da man den göttlichen Logos subordinatianisch auffaßte und andrerseits noch keine ausgeprägte Idee von einer menschlichen Seele in Christo hatte, so dachte man um so leichter in Christo ein göttliches Wesen verbunden mit einem menschlichen Leibe. Dabei blieb es unmöglich, in Christo das rein Menschliche in allen Beziehungen festzuhalten. Auch die Patripassianer beharrten bei der Annahme eines menschlichen Leibes durch Gott den Vater, ohne daß man diesen Punkt in der Polemik hervorgehoben hätte.

Der christliche Realismus trieb den Gegensatz gegen den Doketismus, welcher die Knechtsgestalt Christi scheute, in einem Punkte auf die Spitze. Bei den verschiedenartigsten morgen- und abendländischen Kirchenlehrern finden wir die Vorstellung, daß Christus von häßlicher Gestalt gewesen sei. Man stützte sich auf die buchstäbliche Auffassung

---

*) Hermogenes lehrte Geburt, Leiden und Auferstehung Christi gemäß den Evangelien. Dem Leibe schrieb er wenigstens nach der Auferstehung eine feinere Materialität zu. Auch diese aber konnte nicht in den Himmel erhoben werden, sondern wurde bei der Himmelfahrt von Christo in der Sonne zurückgelassen. Ein Zeugniß dafür fand er im Psalm. 18, 6: *ἐν τῷ ἡλίῳ ἔθετο τὸ σκήνωμα αὐτοῦ.* Hippol. *ἐλεγχ.* 8, 17 p. 274. (J.)

**) ad Smyrn. 2: *Καὶ ἀληθῶς ἔπαθεν, ὡς καὶ ἀληθῶς ἀνέστησεν ἑαυτὸν, οὐχ ὥσπερ ἄπιστοί τινες λέγουσι τὸ δοκεῖν αὐτὸν πεπονθέναι, αὐτοὶ τὸ δοκεῖν ὄντες, καὶ καθῶς φρονοῦσι καὶ συμβήσεται αὐτοῖς, οὖσιν ἀσωμάτοις καὶ δαιμονικοῖς.*

des 53 Capitel Jesaiä und auf die mißverstandene Stelle Ev. Joh. 8, 57, woraus man schloß, Christus habe alt ausgesehn. Diese Uebertreibung bildet einen Contrast gegen die spätere künstlerische Anschauung von Christo. Sie dient zu einem Merkmal für den Gegensatz dieser ersten Periode gegen den ästhetischen Standpunkt der Religion, die Abneigung derselben gegen die Kunst; das Heilige soll im Contrast mit der Idee des Schönen erscheinen.

Die occidentalischen Kirchenlehrer. Irenäus*) behauptete in der Polemik gegen die Gnostiker das Dasein einer wahren menschlichen Natur Christi, ohne Seele und Leib scharf zu unterscheiden. Er bestreitet den Doketismus unter dem Gesichtspunkt, daß Christus uns nicht zur Nachahmung ermuntern könnte, wenn er nicht die menschliche Natur mit uns gemein gehabt hätte; er mußte in der wahren menschlichen Natur die Gewalt des Bösen über dieselbe besiegen. Er sucht recht stark zu bezeichnen, wie die menschliche Natur in allen Theilen von der göttlichen durchdrungen werden mußte, und verwahrt sich daher nicht sorgfältig in den Ausdrücken für die Vereinigung, indem er *ἕνωσις* und *σύγκρασις* nicht unterscheidet; deshalb aber darf man nicht meinen, daß er sich wirklich eine Verwandlung der göttlichen Natur vorgestellt habe. Er unterscheidet vielmehr in anderen Stellen sehr wohl das Göttliche und Menschliche; der menschlichen Natur eignete er die Versuchung, das Leiden und Sterben zu. Es ruhte, sagt er**), der Logos bei diesen Vorgängen; er offenbarte aber seine Einwirkung bei dem Siege über die Versuchung, beim Tragen der Leiden, bei der Auferstehung und Himmelfahrt. Ungeachtet dieser Unterscheidung ist doch nicht gewiß, daß er aus einander gehalten habe, was der Seele und dem Leibe zukomme; es ist möglich, daß er

*) adv. haer. III, c. 18, § 6: Si enim non vere passus est, nulla gratia ei, quum nulla fuerit passio; et nos, quum incipiemus vere pati, seducens videbitur, adhortans nos vapulare et alteram praebere maxillam, si ipse illud non prior in veritate passus est; et quemadmodum illos seduxit, ut videretur iis ipse hoc quod non erat, et nos seducit, adhortans perferre ea, quae ipsa non pertulit. Erimus autem et supra magistrum, dum patimur et sustinemus, quae neque passus est neque sustinuit magister. § 7.

**) l. III, 19. 3: *Ὥσπερ γὰρ ἦν ἄνθρωπος, ἵνα πειρασθῇ, οὕτως καὶ Λόγος, ἵνα δοξασθῇ· ἡσυχάζοντος μὲν τοῦ Λόγου ἐν τῷ πειράζεσθαι . . . . . καὶ σταυροῦσθαι καὶ ἀποθνήσκειν· συγγενομένου δὲ τῷ ἀνθρώπῳ ἐν τῷ νικᾷν καὶ ὑπομένειν καὶ χρηστεύεσθαι καὶ ἀνίστασθαι καὶ ἀναλαμβάνεσθαι.*

alles, was er der göttlichen Natur abspricht, aus den Einflüssen der Sinnlichkeit ableitet. Als Beweis für die wahrhaft menschliche Natur beruft er sich auf die Worte: meine Seele ist betrübt bis in den Tod, und auf die Thränen beim Tode des Lazarus. Obgleich hier das Eigenthümliche einer menschlichen Seele hervortritt, bezeichnet Irenäus es doch als Merkmal der von der Erde genommenen *σάρξ*. Freilich mochte er hier dem biblischen Sprachgebrauche folgen, ohne sich die verschiedenen Beziehungen des Begriffes *σάρξ* in der Bibel klar zu machen. Ebenso mag es sein, wo er von der Sündlosigkeit Christi redet und sagt:*) wenn Jemand Christo deshalb eine andere, als die caro humana zuschreiben wolle, so habe er Recht, nur dürfe man keine andere substantia carnis annehmen. Ferner**) hat Irenäus die Idee, daß das Urbild der Menschheit, welches in Adam angelegt, durch Christus erst verwirklicht worden ist, und er vergleicht die Beseelung des Leibes Christi durch den Logos mit der Beseelung des Leibes Adams durch seine Seele. Die consequente Durchführung dieser Gedanken hätte ihn nun dazu bringen müssen, den Logos in einem Verhältniß zum Leibe Christi vorzustellen, wie die eigenthümlich menschliche Seele es zum Leibe Adams gehabt habe; indeß auch hier fehlt wahrscheinlich das klare Bewußtsein der Auffassung. Am meisten mit Bestimmtheit redet er von der Seele Christi in Bezug auf die Erlösung, um derentwillen der Herr seine Seele für unsere Seele und seinen Leib für unsern hingegeben habe***). Denn in diesem Zusammenhange kann man *ψυχή* kaum von dem Leben verstehn, aber alles zusammengenommen, können wir doch darin nicht mit Duncker†) übereinstimmen, daß diese Lehre bei Irenäus mit klarem Bewußtsein ausgesprochen sei. Von einer Seite fühlte er sich gedrungen, eine

---

*) V, 14, 3: Si quis igitur secundum hoc alteram dicit Domini carnem a nostra carne, quoniam illa quidem non peccavit, neque inventus est dolus in anima eius, nos autem peccatores, recte dicit. Si autem alteram substantiam carnis Domino affingit, iam non constabit illi reconciliationis sermo.

**) V, 1, 3: Quemadmodum ab initio plasmationis nostrae in Adam ea, quae fuit a Deo adspiratio vitae, unita plasmati, animavit hominem, et animal rationale ostendit; sic in fine Verbum Patris et Spiritus Dei, adunitus antiquae substantiae plasmationis Adae, viventem et perfectum effecit hominem, etc.

***) V, 1, 1: *Τῷ ἰδίῳ οὖν αἵματι λυτρωσαμένου ἡμᾶς τοῦ Κυρίου, καὶ δόντος τὴν ψυχὴν ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων ψυχῶν καὶ τὴν σάρκα τὴν ἑαυτοῦ ἀντὶ τῶν ἡμετέρων σαρκῶν*, etc.

†) Die Christologie des h. Irenäus.

menschliche Seele in Christo anzunehmen, ohne aber die Unterschiede seiner Natur durchführen zu können*).

Anders Tertullian. Auf scharfe Weise vertheidigt er das rein Menschliche gegen Marcion. Er wirft ihm vor, daß er durch seinen Doketismus Christum halb zur Lüge mache. Es macht dir Ekel, sagt er, wenn das Kind in dem Schmutz der Windeln geliebt und gepflegt wird, und wie bist du denn selbst geboren? Christus wenigstens liebte den Menschen in diesem Schmutz. Seinetwegen stieg er herab und erniedrigte sich bis zum Tode; gewiß liebte er den, welchen er theuer erkauft hat. Er liebte also mit dem Menschen auch die Geburt, auch den Leib desselben**). Tertullian gehört zu denen, welche Christum mit einem häßlichen Körper angethan dachten. Wenn die Juden sich darüber wundern, daß Christus so große Dinge thue, so schließt er, er müsse ohne imponirende Gestalt gewesen sein. Er hält dem Marcion das Unvermittelte in der Erscheinung Christi, wie jener sie darstellte, vor: alles sei plötzlich bei ihm, aber nicht bei Gott, der alles vorbereite***). Um den Doketismus auszuschließen, unterscheidet er sorgfältig das Göttliche und das rein Menschliche der Natur Christi. Man müsse sich, sagt er†), keine Verwandlung des Göttlichen und Menschlichen denken. Hätte eine Vermischung stattgefunden, so würde aus Christo weder etwas Göttliches, noch etwas

---

*) Hippolytus redet im *ἔλεγχος* von der Gleichheit der menschlichen Natur Christi mit der unsrigen, aber doch nur unter ethischem Gesichtspunkt. Er stellt sie dar als bestehend im Leibe: *τοῦτον* (scil. *τὸν Λόγον*) *ἔγνωμεν ἐκ παρθένου σῶμα ἀνειληφότα καὶ τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον διὰ καινῆς πλάσεως πεφορηκότα, ἐν βίῳ διὰ πάσης ἡλικίας ἐληλυθότα, ἵνα πάσῃ ἡλικίᾳ αὐτὸς νόμος γενηθῇ, καὶ σκόπον τὸν ἴδιον ἄνθρωπον πᾶσιν ἀνθρώποις ἐπιδείξῃ παρών, καὶ δι' αὐτοῦ ἐλέγξῃ, ὅτι μηδὲν ἐποίησεν ὁ θεὸς πονηρόν.* Nach dem Fragment aus der Schrift gegen Noët c. 17. würde er, wenn die Stelle zuverlässig ist, auch eine vernünftige Seele in Christo angenommen haben. Vgl. Dorner S. 622. (J.)

**) de carne Christi. 4.

***) c. Marcion. III, 2: Subito Filius et subito missus et subito Christus? Atqui nihil putem a Deo subitum, quia nihil a Deo non dispositum.

†) adv. Prax. 27: Videmus duplicem statum, non confusum, sed coniunctum in una persona, Deum et hominem Jesum. De Christo autem dissero. Et adeo salva est utriusque proprietas substantiae, ut et spiritus res suas egerit in illo, id est virtutes et opera et signa, et caro passiones suas functa sit, esuriens sub diabolo, sitiens sub Samaritide, flens Lazarum, anxia usque ad mortem, denique et mortua est. Quodsi tertium quid esset, ex utroque confusum, ut electrum, non tam distincta documenta parerent utriusque substantiae.

Menschliches, sondern ein Drittes geworden sein. Es sei vielmehr ein Doppeltes verbunden in Einer Person. Tertullian ist der Erste, bei welchem die Anerkennung einer vollständigen, aus Leib und Seele bestehenden Menschennatur mit Bestimmtheit ausgesagt ist. Die den Schmerz ausdrückenden Worte Christi am Kreuz erklärt er*) als eine Stimme des Leibes und der Seele der menschlichen Natur. Da Tertullian nicht eine Trichotomie der menschlichen Natur, sondern in derselben nur eine einige anima, mit höhern und niedern Kräften ausgestattet, annahm**), so konnte er unter der Einen Seele in Christo nur dieselbe verstehn, wie sie in allen Menschen war. Die Polemik veranlaßte ihn, diese Ansicht noch bestimmter auszusprechen. Valentin nämlich hatte, auch hier die spätere wissenschaftliche Erkenntniß in einem gewissen Grade vorwegnehmend, behauptet, daß Christus etwas Analoges in seiner Person gehabt haben müsse von allem dem, worüber sich die Erlösung verbreiten sollte, also ein *πνεῦμα* und eine *ψυχή*; ausgeschlossen von ihm sei nur das Hylische gewesen. Aber er fügte die Annahme hinzu, daß diese *ψυχή* sichtbar, gleich einer leiblichen Erscheinung, geworden sei. Hiegegen streitet Tertullian, indem er geltend macht, daß eine solche Seele nicht mit der allgemein menschlichen identisch sein würde; ohne dieß aber habe er den Menschen nicht erlösen können; es seien in ihm die Eigenschaften des Leibes und der Seele zu unterscheiden; die Seele sei der eigentliche Mensch.

Die Orientalen. Justinus Martyr bringt in der zweiten Apologie***) eine merkwürdige Stelle in Bezug auf diese Lehre bei. Nachdem er von dem *σπέρμα τοῦ λόγου* unter den Heiden geredet, stellt er die absolute, ungetrübte Wahrheit im Christenthum entgegen. Dieser Unterschied habe seinen Grund darin, weil in Christo der ganze Logos, nicht bloß ein Theil erschienen sei. Die Bezeichnung: *λογικὸν τὸ ὅλον* könnte an sich so verstanden werden, daß *λογικόν* masculinum und der Sinn wäre: vernünftig in Bezug auf das Ganze;

*) c. 30: sed haec vox carnis et animae, id est hominis, non sermonis nec spiritus, id est non Dei.

**) cf. de carne Christi 12, de anima 12: Nos autem animum ita dicimus animae concretum, non ut substantia alium, sed ut substantiae officium.

***) § 10: *Μεγαλειότερα μὲν οὖν πάσης ἀνθρωπείου διδασκαλίας φαίνεται τὰ ἡμέτερα διὰ τὸ λογικὸν τὸ ὅλον τὸν φανέντα δι' ἡμᾶς Χριστὸν γεγονέναι, καὶ σῶμα καὶ λόγον καὶ ψυχήν.*

aber nach dem Gegensatz und dem ganzen Zusammenhang ist *λογικόν* neutrum und so viel als: der ganze, absolute Logos. Was er dann hinzufügt: „Leib und Logos und Seele", kann wegen der nachschleppenden Stellung auffällig sein. Dazu ist befremdlich die Stellung des Logos zwischen Leib und Seele, da doch die Seele dem Logos unter- und dem Leibe übergeordnet ist. Deshalb könnte wohl der Verdacht entstehn, daß ein Späterer eine Berichtigung angebracht, vielleicht wenigstens das *ψυχή* hinzugesetzt habe, um die vermißte Orthodoxie des Justin herzustellen. Indeß da Justin sehr kunstlos schreibt, ist jenes kein ausreichender Grund; er konnte die Seele zuletzt erwähnen, weil sie ihm von geringerer Bedeutung war. Wenn die Lesart richtig ist, so enthält sie folgende Ansicht: er nimmt drei Theile in der Person Christi an: die *ψυχή* faßt er als gleichbedeutend mit der *ψυχὴ ἄλογος*, d. i. dem animalischen Lebensprinzip, entgegengesetzt der *ψυχὴ λογικὴ*, d. i. dem *νοῦς* oder *πνεῦμα*; an die Stelle dieses höhern vernünftigen Vermögens, wie es bei den übrigen Menschen ist, ist bei Christo der Logos getreten. Justin scheint also bereits die trichotomische Theorie von der Person Christi zu haben, welche Apollinaris im vierten Jahrhundert durchführt.

Clemens von Alexandria zeigt gegen den Doketismus, daß der Sohn wirkliche Menschheit angenommen habe, um den Menschen die Möglichkeit des Gehorsams gegen die göttlichen Gebote zu zeigen, sie selbst, da er die Kraft des Vaters war, leicht erfüllend*). Da Clemens aber die Affektionen der Sinnlichkeit, die Gefühle der Lust, Unlust, Schmerz, Krankheit u. s. w. als Folge des Sündenfalls und der Herrschaft der Materie über den Menschen betrachtet, so wird er dadurch zu einer an Doketismus anstreifenden Ansicht geführt. Er behauptet**), Christus habe die menschliche Natur ohne diese Mängel angenommen, sei dem Hunger und Durst, der Lust und Unlust nicht unterworfen, überhaupt über die Sinnlichkeit ganz erhaben gewesen.

*) Strom. VII, p. 704.

**) Strom. VI, p. 649: *ἀλλ' ἐπὶ μὲν τοῦ σωτῆρος τὸ σῶμα ἀπαιτεῖν ὡς σῶμα τὰς ἀναγκαίας ὑπηρεσίας εἰς διαμονὴν, γέλως ἂν εἴη· ἔφαγεν γὰρ οὐ διὰ τὸ σῶμα, δυνάμει συνεχόμενον ἁγίᾳ, ἀλλ' ὡς μὴ τοὺς συνόντας ἄλλως περὶ αὐτοῦ φρονεῖν ὑπεισέλθοι· ὥσπερ ἀμέλει ὕστερον δοκήσει τινὲς αὐτὸν πεφανερῶσθαι ὑπέλαβον· αὐτὸς δὲ ἁπαξαπλῶς ἀπαθὴς ἦν, εἰς ὃν οὐδὲν παρεισδύεται κίνημα παθητικὸν, οὔτε ἡδονὴ οὔτε λύπη.* cf. Laemmer, Clementis de *λόγῳ* doctrina p. 96.

Dessen ungeachtet hielt er die sinnlichen Affectionen bei Christo nicht für bloß scheinbare; er nahm an, Christus habe gegessen, getrunken u. s. w., aber ohne den Zwang einer Naturnothwendigkeit; nur aus besonderen Rücksichten für die Menschen und mit Freiheit unterzog er sich dem; er war der *φθορά* nicht unterworfen, sein Leib war gehalten durch die heilige Kraft. Christus fühlte und that das Menschliche also immer nicht in der Identität der menschlichen Natur, eine Ansicht der valentinischen ähnlich, daß Christus das Sinnliche auf andere Weise gethan habe. Clemens kam zu dieser Verirrung wohl durch den zu starken Einfluß des Neoplatonismus und seiner Lehre von der *ὕλη*. Christus sollte Muster der *ἀπάθεια* sein, und Dogmatisches und Ethisches verbindend, sagt Clemens, es solle der *γνωστικός* Christo nachfolgen, indem er, was in Christo natürliche *ἀπάθεια* ist, sich durch sittliche Uebung erwerbe und anbilde. Mit dieser Vorstellung von der minder sinnlichen Erscheinung Christi könnte zu streiten scheinen die Annahme, daß dieselbe unschön gewesen sei; doch aber theilt Clemens diese Ansicht und weiß sie mit der andern zu verbinden, indem er in ihr die Ermahnung erblickt, kein Gewicht auf die sinnliche Form zu legen und sich von ihr zum Göttlichen zu erheben. Christus, sagt er*), war im Fleische ohne Anmuth und Gestalt, um uns hinzuführen zum Hinblick auf das Uebersinnliche der göttlichen Ursachen. Tatianus hatte als Gnostiker eine Schrift über die Vollkommenheit nach dem Muster Christi (*περὶ τοῦ εἰς τὸν σωτῆρα καταρτισμοῦ*) geschrieben, worin er die Lehre von der *ἀπάθεια* vortrug und den Cölibat zu der Vollkommenheit rechnete, worin man Christo nachfolgen müsse. Dagegen wendet Clemens ein, daß das, was Christus vor Allen spezifisch voraus hatte, die Ehe ausgeschlossen habe, und in diesem Punkte Christi Beispiel also nicht für Alle gelten könne. Seine Braut sei die Kirche, und dem Sohne Gottes kam es nicht zu, leibliche Kinder zu erzeugen**). Clemens faßt das ganze Leben Christi als etwas Parabolisches, sofern er das Ueberweltliche in einer weltlichen Form darstellte. Er habe denen, welche ihn wegen der Schwäche des sinnlichen Fleisches nicht zu fassen vermochten, nicht erscheinen können, wie er war. Nicht zwar so, daß er sich den verschiedenen Standpunkten gemäß verschieden dargestellt habe, sondern vermöge einer

*) Strom. III, p. 470.

**) Strom. III, p. 446.

Accommodation des Göttlichen an den sinnlichen Standpunkt überhaupt*).

Origenes hat sich um die Entwicklung dieser Lehre besonders verdient gemacht. Es leitete ihn dabei das apologetische Interesse, die Lehre vom Gottmenschen gegen Heiden und Häretiker zu vertheidigen. Sein philosophischer Geist, der ihn dazu führte, die verschiedenen Funktionen der menschlichen Natur zu unterscheiden, veranlaßte ihn auch, auf Mittel zu denken, wodurch die entgegenstehenden Schwierigkeiten und Einwendungen beseitigt würden. Er bekämpft**) die Ansicht heidnischer Philosophen, daß die Christen einen Gott in einem sterblichen Körper verehrten und ihn den Leiden und Veränderungen der menschlichen Natur unterworfen dächten. Origenes unterscheidet um so schärfer die Eigenschaften der göttlichen und menschlichen Natur in Christo. Der göttliche Logos sei keineswegs einer Veränderung unterworfen, sondern bleibe bei der Menschwerdung unwandelbar in seinem Wesen. An einer andern Stelle fügt er hinzu: auch wir Christen halten weder Jesu sterblichen Leib, noch die Seele, von welcher es heißt: meine Seele ist betrübt bis in den Tod, für Gott, sondern wie Gott Seele und Leib der Propheten als Organe gebraucht, so offenbarte sich der Logos in Jesu Person***). Es ist also die Analogie der Verbindung des göttlichen Logos mit Seelen, die er besonders als seine Organe gebraucht, angewendet. Er wurde ferner durch die neoplatonischen Begriffe zu weiterer Ausbildung der Lehre veranlaßt. Ammonius Sakkas soll die Verbindung der Seele mit dem Leibe so erklärt haben, daß es in der Natur der geistigen Wesen liege, sich mit anderen Wesen zu verbinden und doch ungetrübt in dem ihrigen zu verharren. Da er nichts geschrieben hat, so läßt sich freilich zweifeln, ob diese Behauptung wirklich von ihm herrühre. Indeß Nemesius, welcher sie anführt, konnte die Ueberlieferung auf zuverlässigem Wege empfangen haben. Was er mittheilt, ist doch dem Charakter der neoplatonischen Schule angemessen. Porphyrius

*) Strom. VII, p. 704: *οὐ γὰρ ὃ ἦν τοῦτο ὤφθη τοῖς χωρῆσαι μὴ δυναμένοις διὰ τὴν ἀσθένειαν τῆς σαρκός.*

**) c. Cels. IV, § 15: *Εἰ δὲ καὶ σῶμα θνητὸν καὶ ψυχὴν ἀνθρωπίνην ἀναλαβὼν ὁ ἀθάνατος θεὸς λόγος δοκεῖ τῷ Κέλσῳ ἀλλάττεσθαι καὶ μεταπλάττεσθαι, μανθανέτω, ὅτι ὁ λόγος τῇ οὐσίᾳ μένων λόγος, οὐδὲν μὲν πάσχει ὧν πάσχει τὸ σῶμα ἢ ἡ ψυχή.*

***) l. l. II, § 9.

sagt in seinen vermischten Untersuchungen ebenfalls, es sei wohl möglich, daß ein Wesen sich mit einem verschiedenartigen zu einem Ganzen verbinde und doch das höhere unverändert bleibe. Nach diesen Grundbegriffen betrachtet Origenes die Seele als das naturgemäße Organ des Logos; seine Wirkungen ganz in sich aufzunehmen und darzustellen, ist ihre höchste Bestimmung. Was nun bei den übrigen nur in einzelnen Momenten der Fall ist, das war bei der höchsten menschlichen Seele, welche der Logos eingenommen, etwas Ununterbrochenes geworden. Da es dem Origenes nun wichtig war, die präexistenten Geister ursprünglich alle gleich, alle Differenz unter ihnen, alle moralischen Vorzüge und göttlichen Mittheilungen durch den freien Willen begründet zu setzen, so behauptete er auch von der Seele Christi: nicht nach willkürlicher göttlicher Bestimmung, nicht durch einen Vorzug der Natur sei sie zu dieser engen Verbindung mit dem Logos gelangt, sondern sie hat es ihrer Liebe zu ihm und der beständigen Richtung ihres freien Willens auf Gott zu danken. Er wandte auf sie Psalm 45, 8 an: du liebest Gerechtigkeit 2c.; darum salbte dich Gott mit Freudenöl vor deinen Genossen. Die Innigkeit und Unauflöslichkeit dieser Verbindung*), welche er *ἕνωσις* nennt, zeigt sich in der Theilnahme an seinem Namen, in der Vergöttlichung und Mitverherrlichung (*συγχρηματίσαι, συνδοξασθῆναι*). Wie der Logos das Vermittelnde zwischen Gott und der Geisterwelt ist, so jene Seele zwischen dem Logos und den übrigen Seelen. Die Wirksamkeit des Logos verbreitet sich von der Gemeinschaft mit ihr aus auf alle anderen menschlichen Seelen. Origenes unterschied in dem menschlichen Geiste den *νοῦς*, das Vermögen des Gottesbewußtseins, und die *ψυχή*, die der Zeit und dem Endlichen zugekehrte Richtung des Geistes, das Weltbewußtsein. Vor dem Falle war der Geist reiner *νοῦς* oder *πνεῦμα*, die *ψυχή* bildete sich in dem Erkalten der göttlichen Liebe (*ψυχή* zusammenhangend mit *ψύχεσθαι, ψυχρός*), als die Seele mit dem Körper verbunden und dieser Welt einverleibt ward. Das *πνεῦμα* des Menschen wird vom

---

*) *περὶ ἀρχῶν* II, 6 § 3: unde et merito pro eo vel quod tota esset in Filio Dei, vel totum in se caperet Filium Dei, etiam ipsa cum ea, quam assumerat carne, Dei Filius et Dei virtus, Christus et Dei sapientia appellatur. — in Matth XIX, 5. p. 187 ed. Lommatzsch: *ἡ γὰρ νοητὴ ἀνάβασις ἐκείνης τῆς ψυχῆς ὑπερπεπήδηκε καὶ πάντας τοὺς οὐρανοὺς καὶ, ὡς ἔστιν εἰπεῖν, ἤδη ἔφθασε πρὸς αὐτὸν τὸν θεόν.*

Bösen nicht berührt, wo aber die ψυχή und ihre weltliche Richtung vorherrscht, wird das Gottesbewußtsein zurückgedrängt und das πνεῦμα verhindert zu wirken. Wenn nun schon bei den heiligen Männern Thun und Leiden vom πνεῦμα ausgeht*), welches durch die niederen Kräfte hindurchwirkt, so ist dieß im höchsten Sinne bei Christo der Fall. Das Ausgezeichnete ist bei ihm, daß bei der Annahme der menschlichen Natur durch das πνεῦμα alles Uebrige bestimmt ward. Da die Existenz der ψυχή in Christo nicht durch einen Sündenfall vermittelt zu sein scheint, so ist die Verbindung mit derselben als ein Akt der Herablassung des πνεῦμα aufzufassen, welches so den Eintritt in die Menschheit möglich machte. Den Körper Christi nimmt er als einen eigentlich menschlichen**), welcher sich allen sinnlichen Affectionen unterzog; aber da er jeder Seele je nach ihrer Beschaffenheit ein harmonisches Verhältniß zu ihrem Leibe und andrerseits der ὕλη als dem unbestimmten Stoff es zuschreibt, daß ihr verschiedene Eigenschaften je nach der Art der Wesen, die sich mit ihr verbinden, mitgetheilt werden können, so nahm er ein Durchstrahlen des höhern Wesens durch den Leib Christi an, welches am vollkommensten war nach der Auferstehung, aber in verschiedenen Abstufungen schon vor dem Tode stattfand. Wie der Logos überhaupt sich nach verschiedenen Stufen der Entwicklung verschiedenartig offenbart, so habe er auch in Christo sich dem leiblichen Auge je nach den Standpunkten dargestellt, den Einen in seiner Schönheit und Herrlichkeit, den Anderen in der Knechtsgestalt und Häßlichkeit***); den ihm zunächst stehenden Aposteln

---

*) in Joann. XXXII, § 11: Ὡς γὰρ ὁ ἅγιος ζῇ πνεύματι προκατάρχοντι τῶν ἐν τῷ ζῆν, καὶ πάσης πράξεως καὶ εὐχῆς, καὶ τοῦ πρὸς θεὸν ὕμνου· οὕτως πᾶν ὅ, τίποτ᾽ ἂν ποιῇ, ποιεῖ πνεύματι, ἀλλὰ κἂν πάσχῃ, πάσχει πνεύματι. Εἰ δὲ ὁ ἅγιος, πόσῳ μᾶλλον ταῦτα λεκτέον περὶ τοῦ τῶν ἁγίων ἀρχηγοῦ Ἰησοῦ, οὗ τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου, ἐν τῷ ἀνειληφέναι αὐτὸν ὅλον ἄνθρωπον, τὸ ἐν αὐτῷ διέσεισε τὰ λοιπὰ ἐν αὐτῷ ἀνθρώπινα;

**) c. Cels. II, § 23.

***) c. Cels. VI, § 77: πῶς οὐχ ἑώρα (ὁ Κέλσος) τὸ παραλάττον τοῦ σώματος αὐτοῦ πρὸς τὸ τοῖς ὁρῶσι δυνατὸν καὶ διὰ τοῦτο χρήσιμον, τοιοῦτο φαινόμενον, ὁποῖον ἔδει ἑκάστῳ βλέπεσθαι; Καὶ οὐ θαυμαστὸν, τὴν φύσει τρεπτὴν καὶ ἀλλοιωτὴν, καὶ εἰς πάντα ἃ βούλεται ὁ δημιουργὸς ὕλην μεταβλητὴν, καὶ πάσης ποιότητος, ἣν ὁ τεχνίτης βούλεται, δεκτικὴν, ὁτὲ μὲν ἔχειν ποιότητα, καθ᾽ ἣν λέγεται τό· „οὐκ εἶχεν εἶδος, οὐδὲ κάλλος“· ὁτὲ δὲ οὕτως ἔνδοξον καὶ καταπληκτικὴν καὶ θαυμαστὴν, ὡς ἐπὶ

habe er in der Verklärung sich in dem wahren, durch die ὕλη hindurchscheinenden Licht offenbart. Er deutet diese Erzählung allegorisch: Christus habe denen, die sich mit ihm erheben konnten, sich in seiner Herrlichkeit gezeigt und ihnen das ganze alte Testament verklärt.*) Wegen dieser Eigenschaft konnten Manche ihn nicht erkennen, wie denn Judas ihn denen bezeichnen mußte, die ihn gefangen nehmen sollten. Es ist also auch hier ein Anstreifen an den Doketismus. Durch die Verbindung mit dem göttlichen Wesen nach der Auferstehung ist der Leib Christi vergeistigt, hat ätherische und göttliche Eigenschaften angenommen. Er zuerst nimmt eine Ubiquität des verherrlichten Christus an**).

So klar, als von Origenes, war die Lehre von einer vernünftigen Seele in Christo noch von Niemand, auch nicht von Tertullian entwickelt worden. Sie wurde bei Gelegenheit des Kampfes mit Beryll von Bostra in die monarchianischen Streitigkeiten hineingezogen. Origenes behauptete die Unterscheidung verschiedener Theile der Person Christi im Gegensatz gegen Solche, welche unter dem Vorgeben, Christum zu verherrlichen, nicht unterscheiden wollten, was dem *πνεῦμα*, der *ψυχή* und dem *σῶμα* zukomme. Dieß sind offenbar die Anhänger der älteren, unbestimmten Lehre, wozu auch Beryll gehörte. Die gegen ihn gehaltene Synode sprach die Anerkennung der vernünftigen Seele in Christo aus. Origenes setzte sich nun aber der Beschuldigung aus, daß er nach Art der Artemoniten keine wahre Einheit der Gottheit und Menschheit und, wie die Gnostiker, einen höhern und niedern Christus annehme. Er verwahrt sich nachdrücklich dagegen, indem er sagt***), daß er trotz dieser Unterscheidung doch nicht den Sohn Gottes von Jesu trenne. Unter den Vorwürfen, gegen welche ihn Pamphilus †) zu vertheidigen hatte, war auch dieser. In der Polemik gegen Paul von Samosata hatte man die Lehre von der wahren Vereinigung des Logos mit der menschlichen Seele zu bestätigen. Der Manichäismus behauptete, in Christo sei nur eine ein-

---

πρόσωπον πεσεῖν τοὺς θεατὰς τοῦ τηλικούτου κάλλους, συναγελύοντας τῷ Ἰησοῦ τρεῖς ἀποστόλους.

*) c. Cels. II, § 64. IV, § 16.

**) Gieseler, commentatio qua Clement. Alexandr. et Origenis doctrinae de corpore Christi exponuntur. Gott. 1837. 4.

***) c. Cels. II, § 9.

†) Apol. 4. p. 232. 235.

fache Lichtnatur in sinnlicher Scheinform gewesen, und gab dadurch Veranlassung, den Unterschied zweier Naturen in Christo vorzutragen. Demnach finden wir in der Entwicklung dieser Lehre schon jetzt den Keim eines Gegensatzes: von der einen Seite werden die verschiedenen Theile der Person Christi, das Göttliche und Menschliche im Unterschiede, von der andern Seite wird die Einheit der Person hervorgehoben.

d. Von der erlösenden Wirksamkeit Christi.

W. C. L. Ziegler, historia dogmatis de redemtione inde ab ecclesiae primordiis usque ad Lutheri tempora. Gottg. 1791, in dessen commentat. theol. ed. Velthusen t. V, 227. K. Bähr, d. Lehre der Kirche v. Tode Jesu in den ersten 3 Jahrhh. Salzb. 1833. F. Ch. Baur, d. christl. Lehre v. d. Versöhnung in ihrer geschichtlichen Entwicklung v. d. ältesten Zeit bis auf die neueste. Tüb. 1838.

Die Betrachtungsweise der Wirksamkeit Christi hangt nothwendig mit den Vorstellungen von der Anthropologie und der Person Christi zusammen, und wird daher von denselben Hauptgegensätzen modificirt. Wo die judenchristliche Richtung ungemildert auftrat, wie in der von Paulus bekämpften Form, betrachtete man die Wirksamkeit des Messias nur als äußerliche Herstellung des messianischen Reiches; man hoffte von ihm die Gründung des tausendjährigen Reiches, ohne daß man ein Bedürfniß hatte, ihn als Erlöser zu denken. Man meinte, durch die Gesetzeswerke gerecht zu werden, und daß Christus zwar einige neue Gesetze zu den alten, oder höchstens, daß er der Menschheit manche neue Gaben hinzugefügt hätte, aber man hatte keinen Begriff von der sittlichen Umbildung der Menschheit durch ihn; es war hier die Lehre vom Messias nur aufgepfropft dem bisherigen jüdischen Standpunkt. In diesem Bezug steht der Ebionitismus auch dem Gnosticismus am meisten entgegen. Dieser konnte wohl eine göttliche Lebensmittheilung, die von ihm ausgeht, anerkennen, aber die erlösende Bedeutung seines Lebens und Leidens blieb unverstanden, da das Menschliche ganz zurückgesetzt wurde. Wir bemerkten schon eine Mischung dieser Gegensätze in der Lehre von Christo bei einem Cerinth, Basilides; auch bei dem letztern aber tritt die Bedeutung des Messias als Mensch in dem Erlösungswerk sehr zurück. Die eigentliche Erlösung geht von dem höhern Geist aus, der sich mit ihm verbindet und den vollkommnen Gott in dieser beschränkten Welt offenbart. Die Stiftung der Gemeinschaft mit ihm für die Pneumatiker ist die Hauptsache, aber die Bedeutung des Lebens und

Leidens ist untergeordnet. **Basilides** hatte den beschränkten jüdischen Gerechtigkeitsbegriff: es gebe keine Sündenvergebung aus Gnaden, sondern nach Verdienst; alles Böse müsse natürlich abgebüßt werden; kein Leiden sei unverdient, daher auch keines erlösend. Alles Leiden setzt Sünde voraus, ist nothwendige Läuterung. Wenn ihm das Leiden Christi entgegengehalten wurde*), so wagte er zwar nicht zu behaupten, daß dieser gesündigt habe, aber er vermochte auch hier das Leiden nicht mit absoluter Sündlosigkeit zu vereinen und erwiderte, daß, wie alle Menschen das *ἁμαρτητικόν* aus einem frühern Zustande mitbringen, so auch in Christo eine Anlage zur Sünde gewesen sein müsse, worauf das Leiden sich bezog. Die Trennung des Göttlichen und

---

*) Strom. IV, p. 506: *εἶθ' ὑποβὰς καὶ περὶ τοῦ Κυρίου ἄντικρυς, ὡς περὶ ἀνθρώπου λέγει· ἐὰν μέντοι παραλιπὼν τούτους ἅπαντας τοὺς λόγους, ἔλθῃς ἐπὶ τὸ δυςωπεῖν με, διὰ προσώπων τινῶν, εἰ τύχοι, λέγων, Ὁ δεῖνα οὖν ἥμαρτεν· ἔπαθε γὰρ ὁ δεῖνα· ἐὰν μὲν ἐπιτρέπῃς, ἐρῶ· οὐχ ἥμαρτεν μὲν, ὅμοιος δὲ ἦν τῷ πάσχοντι νηπίῳ· εἰ μέντοι σφοδρότερον ἐκβιάσαιο τὸν λόγον, ἐρῶ ἄνθρωπον, ὅντιν' ἂν ὀνομάσῃς, ἄνθρωπον εἶναι, δίκαιον δὲ τὸν θεόν· καθαρὸς γὰρ οὐδεὶς ὥσπερ εἶπέ τις, ἀπὸ ῥύπου· ἀλλὰ τῷ Βασιλείδῃ ἡ ὑπόθεσις προαμαρτήσασάν φησι τὴν ψυχὴν ἐν ἑτέρῳ βίῳ, τὴν κόλασιν ὑπομένειν ἐνταῦθα· τὴν μὲν ἐκλεκτὴν ἐπιτίμως διὰ μαρτυρίου, τὴν ἄλλην δὲ καθαρομένην οἰκείᾳ κολάσει.* —

Auch diese Ansicht von der Bedeutung des Erlösers wird durch den Bericht des **Hippolytus** modificirt. Jesus, als pneumatischer Mensch von der Jungfrau geboren, von Anfang an erfüllt mit den Kräften der höchsten *υἱότης θεοῦ*, welche aus der Region in Gottes nächster Nähe herabsteigen und die Kräfte der Himmel mit sich führend zu ihm gelangen, obgleich der höchste Geist seine Stelle selber nicht verläßt, ist eine mikrokosmische Zusammenfassung des Alls. Mit dem Materiellen, was er trägt, hat er auch Sünde an sich, und dafür büßt er in seinem Leiden. Aber sein Tod hat auch eine kosmische Bedeutung. Wie sein Leben die Vereinigung der Elemente darstellte, so war sein Tod die Lösung derselben. Jedes trat an seinen Ort, Materielles, Psychisches nach den Reichen der Archonten, Pneumatisches. Was an seiner Person geschehen, wiederholt sich unter der weiteren Wirkung der Erlösung in dem Universum. Somit wird auch die dritte, in der *πανσπερμία* zurückgebliebene *υἱότης θεοῦ* befreit und nimmt allmälig ihre Stelle unter der zweiten Stufe im überirdischen Bereiche ein. Indem gleicher Weise alle Keime der *πανσπερμία* sich entwickeln und die angemessene Stufe in der Reihe der Wesen erhalten, wird die *σύγχυσις ἀρχική* gelöst und die Ordnung der Apokatastasis bewirkt. p. 244: *ὅλη αὐτῶν ἡ ὑπόθεσις σύγχυσις οἱονεὶ πανσπερμίας καὶ φυλοκρίνησις καὶ ἀποκατάστασις τῶν συγκεχυμένων εἰς τὰ οἰκεῖα. Τῆς οὖν φυλοκρινήσεως ἀπαρχὴ γέγονεν ὁ Ἰησοῦς, καὶ τὸ πάθος οὐκ ἄλλου τινὸς χάριν γέγονεν, ἢ ὑπὲρ* (st. *ὑπὸ*) *τοῦ φυλοκρινηθῆναι τὰ συγκεχυμένα.* (J.)

Menschlichen wurde von dieser idealistischen Richtung immer schroffer, selbst bis zur Verleugnung und Verachtung des historischen Christus durchgeführt. Die Pseudobasilidianer gingen nach dieser Richtung über ihren Meister hinaus und sagten, die, welche sich zu Jesu dem Gekreuzigten bekennen, seien noch keine Christen, sondern stehen im Judenthum; die erst seien Gnostiker, welche sich an den unsichtbaren νοῦς halten, der in alle Formen eingehn könne und in Christo doketisch aufzufassen sei. Eine Partei unter den Ophiten verlangte von den Einzuweihenden sogar Verleugnung des Menschen Jesus. Auch wo der mildere Doketismus behauptet wurde, wie bei der Ansicht der Valentinianer von einem σῶμα ψυχικόν des Erlösers, fehlten doch demselben die Bedingungen, unter denen die menschliche Tugend stattfand; Christus theilte nicht alles mit der Menschheit. Ein Gnostiker dieser Schule, Alexander, sagte gegen die kirchliche Lehre, daß Christus in einem eigentlich menschlichen Körper erscheinen mußte, um die Sünde zu besiegen: dann würde er auch selbst mit Sünde behaftet gewesen sein, um die Sünde zu überwinden. Ein hylischer Körper schloß für den Gnostiker nothwendig die Sünde ein*). Da die Identität des Erlösungswerkes für alle Menschen von den Gnostikern geleugnet und nur den Pneumatikern die Gemeinschaft mit Christo zugeschrieben wurde, so wurde die Erlösung grade im Gegensatz gegen das, was sie sein sollte, eine Ursache der Trennung unter den Menschen. Auffällig ist, wie Marcion sich zum Doketismus bekennen konnte, da er doch der Lehre des Paulus so eifrig anhing, welcher der Bedeutung des Leidens Christi so großes Gewicht beilegte, und da ihn übrigens die Lehre von dem Göttlichen in der Knechtsgestalt besonders ansprechen mußte. Hier zeigt sich der Gegensatz zwischen seinem christlichen Gefühl und seiner dogmatischen Denkweise, den er nicht auszugleichen vermochte. Er ging von solchen Lehren aus, welche er in der Kirche schon herrschend fand. Mit Unrecht meint Baur, daß manche der gemeinsamen Ideen von ihm und den anderen Gnostikern erst auf die Kirchenlehrer übergegangen seien. Solche positive Einwirkung läßt sich höchstens bei den Alexandrinern anerkennen, die übrigen Kirchenlehrer haben ihre Dogmen vielmehr im Gegensatz zum Gnosticismus ausgebildet. Gemeinsame Ideen sind also vielmehr Zeugnisse von dem, was Marcion bereits in der Kirche

*) Tertull. de carne Christi c. 16.

vorfand. Wir heben vorzüglich zwei Punkte hervor, einmal die Vorstellung, daß Christus bei seiner Erscheinung in der Menschheit wegen der Niedrigkeit, die ihn verhüllte, von den bösen Geistern nicht erkannt worden sei als der Sohn Gottes. Daher konnte der Teufel die Kreuzigung Christi bewirken; er wußte nicht, an wem er sich versündigte. Man deutete dahin die Stelle, daß die ἄρχοντες τοῦ κόσμου den Herrn der Herrlichkeit nicht gekreuzigt haben würden, wenn sie ihn erkannt hätten (I Cor. 2, 8). So wurde der Teufel getäuscht und büßte, indem er an dem Unschuldigen sein Recht geltend machte, es ein. Er ist daher nicht mit Gewalt, sondern mit Recht von Gott seines Eigenthumsrechtes auf die Menschheit beraubt. Es liegt dem die Idee zu Grunde, daß der Erlöser in der sündigen Natur erscheinen und in ihr die Sünde besiegen mußte, und daß er es nicht anders konnte. Zweitens ist zu bemerken die Lehre von dem Hinabsteigen Christi in den Hades, dem descensus ad inferos, abgeleitet aus I Petri 3, 19. Sie enthält die Voraussetzung von der wirkenden Kraft der Erlösung auch auf die vorchristliche Menschheit. Es ist möglich, daß die Lehre bereits in jüdischen messianischen Vorstellungen vorbereitet war. Das Nachdenken über das Schicksal der früher Gestorbenen in ihrem Verhältniß zu den messianischen Verheißungen konnte auf Aehnliches leiten. Justinus der Märtyrer führt aus einer apokryphischen Schrift die Stelle an*): der Herr, der Gott Israels, gedachte seiner Todten, die entschlafen waren in der Erde des Grabes, und stieg hinab zu ihnen, um ihnen sein Heil zu verkünden. Irenäus, welcher die Worte mit dem Zusatz: „der Herr, der Heilige Israels gedachte," anführt, schreibt sie bald dem Jesaias zu**), bald, wie Justin, dem Jeremias***). Sie finden sich aber weder bei dem Einen, noch bei dem Andern. Der Inhalt bezieht sich schwerlich auf die Erscheinung des Messias auf der Erde, sondern vielmehr auf sein Herabsteigen in die Unterwelt. Indem man nun Christo diese Wirksamkeit beilegte, dachte man gewöhnlich die Frommen des alten Testaments als dadurch erlöst und in den Himmel aufgenommen. In dem

---

*) dial. c. Tryph. § 72 p. 246, ed. Otto: Ἐμνήσθη δὲ κύριος ὁ θεὸς ἀπὸ Ἰσραὴλ τῶν νεκρῶν αὐτοῦ τῶν κεκοιμημένων εἰς γῆν χώματος, καὶ κατέβη πρὸς αὐτοὺς ἀναγγελίσασθαι αὐτοῖς τὸ σωτήριον αὐτοῦ. vgl. Otto zu der Stelle.

**) III, 20, 4.

***) IV, 22, 1.

apokryphischen Evangelium des Nikodemus wird es poetisch ausgeführt, wie Christus ungekannt im Hades erscheint und seine Macht ausübt. Marcion nun gestaltete beide Lehren folgendermaßen: der Demiurgos hatte den Juden einen Messias verheißen in den alttestamentlichen Weissagungen. Er sollte ein irdisches Reich unter den Juden stiften und die Heiden strenge richten, alles Vorstellungen, die Christo fern liegen. Aber der gute Gott, der nur Barmherzigkeit äußert, sendet seinen Sohn, um die armen Heiden vor dem durch den Demiurgos gedrohten Verderben zu retten. Der Sohn Gottes tritt in Scheingestalt auf, unbekannt dem Demiurgos, der ihn für seinen Messias hielt und zuerst nicht hinderte, daß er sich einen Anhang bildete. Auf den Demiurgos und seine Mächte wandte Marcion jene Stelle des Corintherbriefes an. Als nun aber Jesus bereits durch die Thaten seiner Liebe Viele an sich gezogen, der Demiurgos sein Reich wanken und sich getäuscht sah, stiftete er die Juden an, ihn zu kreuzigen. So aber sollte es nach dem göttlichen Plan geschehn. Christus stieg in den Hades hinab und befreite nicht die Gläubigen des alten Testamentes, welche selbstgerecht waren, sondern die Heiden, bei denen er Glauben fand, führte er zum Himmel empor. Jetzt ergrimmte der Demiurgos um so mehr; aber nun offenbarte sich ihm Christus in seinem göttlichen Wesen, hielt Gericht über ihn, wies ihn auf sein eigenes Gesetz, daß, wer unschuldiges Blut vergieße, selber des Todes schuldig sei. Der Demiurgos konnte nichts einwenden, demüthigte sich; so war der Zweck Christi erreicht und das Reich des Demiurgos gestürzt*). Nicht alle Gnostiker haben die Lehre vom Herabsteigen in den Hades angenommen. Sie verwarfen sie im Gegentheil und deuteten die Stelle im Petrusbrief von der Erscheinung Christi auf der Erde. Man hatte also im Gegensatz gegen sie von kirchlicher Seite die Lehre hervorzuheben, und dieß geschah daher nicht erst, wie man angenommen hat, im vierten Jahrhundert. Doch sagt Rufinus in der Auslegung des apostolischen Symbolums, daß sich diese Lehre zwar in der Recension der Kirche von Aquileja, in anderen aber nicht finde, z. B. in der orientalischen und römischen. In der Auslassung mag wohl der Takt zu suchen sein, daß diese Lehre nicht zum Wesen des Glaubens gehöre.

---

*) Vgl. das Glaubensbekenntniß des Marcion bei dem Erzbischof Esnig im 5ten Jahrh., aus dem Armenischen durch Neumann, in Illgen Zeitschrift für histor. Theol. 1834. 1. Heft.

Dem Gnosticismus gegenüber hoben nun die Kirchenlehrer hervor das Ideal rein menschlicher Tugend, welches Christus in einem wirklichen menschlichen Leibe dargestellt habe, und das wahre erlösende Leiden desselben. Ignatius sagt: selbst die Engel können der Verdammniß nicht entgehn, wenn sie nicht an das Leiden Christi glauben*). Man könnte aus den Worten folgern, daß Ignatius alle höhern Geschöpfe einer Erlösung bedürftig, also auch die Engel von Mängeln nicht frei geachtet habe; aber man ist nicht berechtigt, seine Vorstellungen so consequent auszudehnen; es ist rhetorische Uebertreibung, durch den Gegensatz veranlaßt, ohne klares Bewußtsein der Voraussetzungen. Ueberhaupt sind die Kirchenlehrer noch fern von systematischer Entwicklung der Lehre vom Erlösungswerke. Die Vorstellungen sind noch chaotisch, die Keime der Ideen von einer thätigen und leidenden Genugthuung wohl vorhanden, aber ohne scharfe Entwicklung der Begriffe. Man hat von beiden Seiten gefehlt, indem man bald die vorhandenen Anfänge mancher später ausgebildeten Dogmen übersah, oder die entwickelte Kirchenlehre in buchstäblicher Bestimmtheit schon in dieser Zeit nachweisen wollte.

Irenäus führt aus, wie der Logos im eigentlichen Sinne Bild Gottes sei; in Christo ist also die Aehnlichkeit Gottes realisirt und das Bild Gottes vollkommen erschienen**). Das Ideal der Menschheit ist in ihm dargestellt. Durch den Logos allein konnte Gott geoffenbart werden, dieser aber mußte menschlich und sichtbar ihn den Menschen offenbaren***). Wir waren durch die Sünde der *φθορά*

---

*) ad. Smyrn. 6: *Καὶ τὰ ἐπουράνια, καὶ ἡ δόξα τῶν ἀγγέλων, καὶ οἱ ἄρχοντες ὁρατοί τε καὶ ἀόρατοι, ἐὰν μὴ πιστεύωσιν εἰς τὸ αἷμα Χριστοῦ, κἀκείνοις κρίσις ἐστίν.*

**) adv. haer. l. III, c. 18, 1: quando incarnatus est et homo factus, longam hominum expositionem in seipso recapitulavit, in compendio nobis salutem praestans, ut quod perdideramus in Adam, id est, secundum imaginem et similitudinem esse Dei, hoc in Christo Jesu reciperemus.

***) § 7: . . . *ἥνωσεν οὖν, καθὼς προέφαμεν, τὸν ἄνθρωπον τῷ θεῷ. Εἰ γὰρ μὴ ἄνθρωπος ἐνίκησε τὸν ἀντίπαλον τοῦ ἀνθρώπου, οὐκ ἂν δικαίως ἐνικήθη ὁ ἐχθρός. Πάλιν τε, εἰ μὴ ὁ θεὸς ἐδωρήσατο τὴν σωτηρίαν, οὐκ ἂν βεβαίως ἔσχομεν αὐτήν. Καὶ εἰ μὴ συνηνώθη ὁ ἄνθρωπος τῷ θεῷ, οὐκ ἂν ἠδυνήθη μετασχεῖν τῆς ἀφθαρσίας. Ἔδει γὰρ τὸν μεσίτην θεοῦ τε καὶ ἀνθρώπων διὰ τῆς ἰδίας πρὸς ἑκατέρους οἰκειότητος εἰς φιλίαν καὶ ὁμόνοιαν τοὺς ἀμφοτέρους συναγαγεῖν· καὶ θεῷ μὲν παραστῆσαι τὸν ἄνθρωπον, ἀνθρώποις δὲ γνωρίσαι τὸν θεόν.* cf. c. 20, § 4. l. l. V, c. 1. c. 21.

verfallen; Christus theilte der Menschheit wieder unvergängliches Leben, die ἀφθαρσία, mit; weil er der Mittler zwischen Gott und Menschen, mußte er beiden verwandt sein; er hat die menschliche Natur mit göttlichem Leben erfüllt, und zwar ist er durch jedes Alter hindurchgegangen, um jedes Alter zu heiligen. Das heilige Leben Christi wird der Sünde des ersten Menschen entgegengesetzt*). Durch den Gehorsam Eines Menschen mußten viele gerecht werden; er hat diesen Gehorsam geleistet, den die göttliche Weltordnung verlangte; um die Sünde zu vernichten und aus der Menschheit zu verbannen, nahm er die sündhafte Menschennatur an. Irenäus spricht auch die Ansicht aus, daß Christus sich zur Erlösung für die Gefangenen hingegeben habe, indem er die Vorstellung hat, daß der Satan von Gott nicht mit Gewalt, sondern auf rechtmäßige Weise seiner Macht über die Menschen beraubt sei**).

Tertullian wird wohl als derjenige angeführt, welcher zuerst in der Erlösungslehre den Ausdruck: satisfactio angewandt habe. Dieß ist jedoch nicht richtig; er gebraucht ihn nirgends im Sinne einer stellvertretenden Genugthuung Christi***). Bemerkenswerth ist, daß er der Vorstellung widerspricht: der Satan habe Christum nicht gekannt als den Sohn Gottes; er beruft sich dafür auf die Versuchungsgeschichte und die Aussprüche der Dämonischen†). Lactantius hebt besonders hervor, was Christus geleistet als der Lehrer der vollkommenen Wahrheit, die er zugleich realisirte. Er mußte zeigen, daß es den Menschen möglich sei, gut zu leben, wozu die Philosophen sie nicht bewegen konnten††).

Unter den Orientalen ist der Verfasser des Briefes an Diognet, der älter als Justin ist, merkwürdig durch die Darstellung dieser Lehre. Er verwahrt sich gegen ein Mißverständniß des Begriffes der Versöhnung: es sei nicht wie die Versöhnung zweier Menschen, wie wenn Gott den Menschen zuvor gehaßt hätte; Gott war immer gut, gnädig und ohne Zorn, aber er faßte einen unaus-

---

*) c. 28, § 7.

**) V, c. 21, 3.

***) Vgl. Hagenbach, Dogmengesch. S. 148. Aufl. 3.

†) c. Marcion. 5, 6.

††) instit. IV, 11: Ergo quum statuisset Deus doctorem virtutis mittere ad homines, renasci eum denuo in carne praecepit, et ipsi homini similem fieri, cui dux et comes et magister esset futurus.

sprechlichen Gedanken, welchen er nur dem Sohne mittheilte. So lange dieser ihn nicht offenbarte, schien Gott für die Menschen nicht zu sorgen; aber dieß geschah nicht aus Nachlässigkeit, sondern um sie zu überzeugen, daß sie durch eigene Kraft nicht zum Heil gelangen könnten. Als sich ihre Schwäche erwiesen hatte, da offenbarte Gott seine Gnade: er selbst nahm unsre Sünde auf sich, anstatt die Strafwürdigen zu strafen; er gab seinen Sohn hin für die Menschen zu ihrer Erlösung. Der Sünde der Menschen stellt der Verfasser die vollkommne Gerechtigkeit Christi entgegen; von seiner Liebe mußten die ergriffen werden und ihn lieben, welche er zuerst geliebt*).

Justinus lehrt: nachdem der Mensch durch die Sünde der *φθορά* anheimgefallen, hat Christus durch sein Leben und seinen Tod die menschliche Natur vom Tode befreit und ihr göttliches Leben mitgetheilt. Zu seinem Siege über die bösen Geister gehört auch der Sieg über die Sünde und den Wahn der Menschheit.**) Dadurch hat der Mensch das Vertrauen, dem Bösen widerstehn zu können. Der Fluch des Gesetzes war über alle Menschen gekommen; Christus hat ihn auf sich genommen und die Leiden desselben erduldet.***) Vermöge des Ideenzusammenhanges vom Siege Christi über das Böse setzt er die Reinigung durch das Blut Christi entgegen dem Vertrauen auf eine magische Sündentilgung bei den jüdischen Lustrationen. Mit dem Siege über die Sünde ist die Auferstehung in Zusammenhang; denn Christus hat gelitten, damit er auferstehend den Tod besiege†).

---

*) c. 8 u. 9: *αὐτὸς τὸν ἴδιον υἱὸν ἀπέδοτο λύτρον ὑπὲρ ἡμῶν, τὸν ἅγιον ὑπὲρ ἀνόμων, τὸν ἄκακον ὑπὲρ τῶν κακῶν, τὸν δίκαιον ὑπὲρ τῶν ἀδίκων, τὸν ἄφθαρτον ὑπὲρ τῶν φθαρτῶν, τὸν ἀθάνατον ὑπὲρ τῶν θνητῶν. Τί γὰρ ἄλλο τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ἠδυνήθη καλύψαι, ἢ ἐκείνου δικαιοσύνη; ἐν τίνι δικαιωθῆναι δυνατὸν τοὺς ἀνόμους ἡμᾶς καὶ ἀσεβεῖς, ἢ ἐν μόνῳ τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ;*

**) Apol. II, 6.

***) dial. c. Tryph. § 95: *Εἰ δὲ οἱ ὑπὸ τὸν νόμον τοῦτον ὑπὸ κατάραν φαίνονται εἶναι διὰ τὸ μὴ πάντα φυλάξαι, οὐχὶ πολὺ μᾶλλον πάντα τὰ ἔθνη φανήσονται ὑπὸ κατάραν ὄντα, καὶ εἰδωλολατροῦντα καὶ παιδοφθοροῦντα καὶ τὰ ἄλλα κακὰ ἐργαζόμενα; Εἰ οὖν καὶ τὸν ἑαυτοῦ Χριστὸν ὑπὲρ τῶν ἐκ παντὸς γένους ἀνθρώπων ὁ πατὴρ τῶν ὅλων τὰς πάντων κατάρας ἀναδέξασθαι ἐβουλήθη, εἰδὼς ὅτι ἀναστήσει αὐτὸν σταυρωθέντα καὶ ἀποθανόντα,* — etc.

†) Apol. I, 63: *νῦν δὲ — διὰ παρθένου ἄνθρωπος γενόμενος κατὰ τὴν τοῦ πατρὸς βουλὴν ὑπὲρ σωτηρίας τῶν πιστευόντων αὐτῷ καὶ ἐξουθε-*

Die Verbreitung des Christenthums unter den Heiden betrachtet er als Merkmal des Sieges Christi über das Reich des Bösen*).

Clemens von Alexandria findet das Erlösungswerk Christi darin, daß er Gott den Menschen offenbare, die Verirrten zur Gerechtigkeit führe, die ungehorsamen Söhne mit dem Vater versöhne und den Tod besiege. Er realisirte das Ideal der Sittlichkeit und bewies die Möglichkeit, es praktisch auszuführen**).

Origenes betrachtet die zeitliche Erscheinung Christi als Bild und Offenbarung dessen, was er als der göttliche Logos ewig ist und wirkt. Es ist die *ἐπιδημία αἰσθητή* die zeitliche Darstellung von dem, was er in der *ἐπιδημία νοητή* immerfort auf geistige Weise für das Heil der empfänglichen Seelen vollbringt. Um der Bedürfnisse willen der sinnlichen Menschen***), welche ihn nicht als den Logos an sich zu fassen vermochten, mußte er in dieser sinnlichen Form sich darstellen. Erst indem wir durch Christus zur Gemeinschaft mit Gott geführt werden und von ihm den Geist der Kindschaft erhalten, lernen wir Gott wahrhaft als unsern Vater kennen. Der höchste Zweck der zeitlichen Erscheinung Christi ist also, das Sinnliche zu dem idealen Standpunkt zu erheben und das Leben demgemäß zu bilden, dasjenige, was die Aufgabe der Gnosis ist. Obgleich diese subjective Wirkung für Origenes die Hauptsache ist, so schloß er doch damit nicht aus, daß dem Wirken und Leiden Christi noch ein besonderer, objectiver Zweck inwohne. Vermöge einer geistigen Gemeinschaft hat Christus die Folgen der Sünde und Theilnahme an dem Leiden der

---

νηθῆναι καὶ παθεῖν ὑπέμεινεν, ἵνα ἀποθανὼν καὶ ἀναστὰς νικήσῃ τὸν θάνατον.

*) dial. c. Tryph. § 121.

**) Strom. VII, p. 703. 704.

***) c. Cels. VI, § 68: *Ὅστις „ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεὸν" ὤν, διὰ τοὺς κολληθέντας τῇ σαρκὶ καὶ γενομένους ὅπερ σάρξ, ἐγένετο σάρξ, ἵνα χωρηθῇ ὑπὸ τῶν μὴ δυναμένων αὐτὸν βλέπειν καθὸ λόγος ἦν, καὶ πρὸς θεὸν ἦν, καὶ θεὸς ἦν. Καὶ σωματικῶς γε λαλούμενος καὶ ὡς σάρξ ἀπαγγελόμενος, ἐφ' ἑαυτὸν καλεῖ τοὺς ὄντας σάρκα, ἵν' αὐτοὺς ποιήσῃ πρῶτον μορφωθῆναι κατὰ τὸν λόγον τὸν γενόμενον σάρκα, καὶ μετὰ τοῦτο αὐτοὺς ἀναβιβάσῃ ἐπὶ τὸ ἰδεῖν αὐτὸν, ὅπερ ἦν, πρὶν γένηται σάρξ· ὥστε αὐτοὺς ὠφεληθέντας, καὶ ἀναβάντας ἀπὸ τῆς κατὰ σάρκα εἰςαγωγῆς, εἰπεῖν τό· „εἰ καὶ Χριστόν ποτε κατὰ σάρκα ἐγνώκαμεν, ἀλλὰ νῦν οὐκέτι γινώσκομεν."*

Menschheit auf sich genommen*). Er bezog**) darauf den Ausspruch Christi von dem Betrübtsein bis in den Tod und ähnliche. Auf diese Weise sollte er wirken, um die Menschheit zu befreien. Origenes konnte von seinem Standpunkte sich ähnlich darüber aussprechen, wie die andern Kirchenlehrer. Ihm entstand die Frage, wem Christus sein Leben, seine *ψυχή*, zur Erlösung hingegeben habe, und er ließ sich bei der Beantwortung derselben ebenfalls von der Idee leiten, daß die Seele in die Gewalt des Satan gegeben sei, welcher seine Macht verlor, indem er sie daran ausüben wollte.***) Hier setzt er voraus, daß der Satan Christum nicht völlig gekannt habe, weil er sonst nicht versucht haben würde, sich seiner Seele zu bemächtigen. An einem andern Orte aber nimmt er an, daß er ihn bis zu einem gewissen Grade gekannt habe†). Es stimmt mit seiner Ansicht, daß er behauptet, Christus sei in seinem Tode keiner Gewalt unterlegen, sondern habe freiwillig sein Leben hingegeben. Dafür sind ihm Beweise, daß Christus frühzeitig starb, ehe es die Natur des Kreuzestodes mit sich brachte, und daß ihm die Gebeine nicht gebrochen wurden.††) Um die Wirkungen des erlösenden Leidens zu veranschaulichen, berief er sich auf die allgemeine Vorstellung, daß die Aufopferung Schuldloser für die Schuldigen zur Rettung dienen könne.†††) Er schloß, daß, wenn dieß von Anderen gelte, wie viel mehr von der Selbstaufopferung Christi. Die Wirkungen der Erlösung dachte er fortgehend bis zur vollkommnen Tilgung des Bösen in allen gefallenen Creaturen, also bis zu einer allgemeinen Wiederbringung.

Zusammenhang der Erlösung und Heiligung. Die Begriffe dieser Zeit von dem Zusammenhang der Erlösung und Heiligung lassen sich aus dem Angegebenen leicht ableiten. Durch

---

*) in Joann. XXVIII, § 14.

**) in Joann. II, § 21.

***) in Matth. XVI, § 8. P. IV, p. 27 Lomm.: *Τίνι δὲ ἔδωκε τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πάντων; οὐ γὰρ δὴ τῷ θεῷ· μήτι οὖν τῷ πονηρῷ; οὗτος γὰρ ἐκράτει ἡμῶν, ἕως δοθῇ τὸ ὑπὲρ ἡμῶν αὐτῷ λύτρον, ἡ τοῦ Ἰησοῦ ψυχὴ, ἀπατηθέντι, ὡς δυναμένῳ αὐτῆς κυριῶσαι, καὶ οὐχ ὁρῶντα, ὅτι οὐ φέρει τὴν ἐπὶ τῷ κατέχειν βάσανον. Διὸ καὶ θάνατος αὐτοῦ δόξας κεκυριευκέναι, οὐκέτι κυριεύει, γενομένου ἐν νεκροῖς ἐλευθέρου, καὶ ἰσχυροτέρου τῆς τοῦ θανάτου ἐξουσίας.*

†) in Joann. XXVIII, § 13 p. 343, Lommatzsch.

††) in Joann. XIX, § 4 p. 172, Lommatzsch.

†††) in Joann. VI, § 34. XXVIII, § 14 fin.

den Glauben tritt der Mensch in Gemeinschaft mit dem Logos und erhält Theil an dem von ihm ausgehenden göttlichen Leben. Das göttliche Leben (die ἀφθαρσία), welches Christus in der menschlichen Natur geoffenbart und dargestellt hat, ist erhaben ebenso über die Sünde, wie über den Tod. So wird nun der Mensch befreit von dem theoretischen und praktischen Bösen, insbesondere vom Götzendienst und dem sittlichen Verderben des Heidenthums. Denn man betrachtete die Aneignung des Christenthums als ein Heraustreten aus dem Reiche des Bösen, und die Gebräuche bei der Taufe bezogen sich mit Bestimmtheit darauf. Aber die Kirchenlehrer erklären sich auch ausdrücklich für den nothwendigen Zusammenhang zwischen Erlösung und Heiligung. Sie leiten den neuen, treuen Gehorsam aus dem Glauben an die Erlösung ab und verwerfen die Trennung von Sündenvergebung und Heiligung. Clemens von Rom sagt im paulinischen Geiste: durch den Willen Gottes in Christo berufen, können wir gerechtfertigt werden, nicht durch uns selbst, durch unsre Weisheit und Frömmigkeit, sondern nur durch den Glauben, durch welchen Gott Alle zu allen Zeiten gerechtfertigt hat. Sollen wir aber darum in der Ausübung der Liebe rasten? Nein, wir sollen wirken mit unermüdlichem Eifer, wie Gott, der uns berufen hat, immer wirkt und sich seiner Werke freut.*) Irenäus vergleicht den neuen freudigen Gehorsam, welcher mit der Sündenvergebung erfolgt, mit dem gesetzlichen Standpunkt. Das Gesetz, welches den Knechten gegeben wurde, bildete die Seele durch die äußerlichen, körperlichen Werke, indem es die Menschen wie durch einen Bann zum Gehorsam der Gebote nöthigte, damit sie lernen sollten, Gott zu gehorchen. Das Wort aber, der Logos, welcher die Seele befreit und durch sie den Leib, lehrt eine freiwillige Hingebung. Daher mußten die Fesseln des Gesetzes hinweggenommen werden und der Mensch sich an einen freien Gehorsam der Liebe gewöhnen. Der Gehorsam der Freiheit muß ein höherer werden; wir dürfen nicht auf den früheren Standpunkt zurückkehren; denn nicht dazu hat er uns befreit, daß wir von ihm weichen sollen. Dieß kann auch Keiner, der sich wahrhaft zu ihm bekennt. Keiner kann außerhalb der Gemeinschaft mit dem Herrn sich selbst die Güter des Heils erwerben, und je mehr wir von ihm erlangen, desto mehr müssen wir ihn lieben, und je mehr wir ihn lieben, um so höhere Herrlichkeit werden wir von ihm empfangen.**)

*) I. Epist. ad Cor. c. 32. 33.

**) l. IV, c. 13, § 2. 3.

Tertullian sagt: das ist die Kraft des Blutes Christi, daß es die, welche es von der Sünde gereinigt hat, rein bewahrt, wenn sie fortfahren, im Lichte zu wandeln.*) Man kann sich also die Reinigung durch Christus nur aneignen, in sofern man immer in Gemeinschaft mit ihm verharrt.

Aber wenngleich im Allgemeinen der Zusammenhang zwischen Erlösung und Heiligung im Bewußtsein der Kirche gewahrt ist, und es nicht an Aussprüchen fehlt, die es bestätigen und die Anerkennung enthalten, daß mit dem Glauben auch ein neues Leben gegeben sei, so ist doch nicht zu verkennen, wie eine Veräußerlichung des Begriffs vom Glauben mehr und mehr um sich greift und die paulinische Auffassung zurücktritt gegen den jüdischen Gesichtspunkt, wonach der Glaube Auctoritätsglaube, historisches, gläubiges Annehmen der kirchlichen Lehrsätze ist. Diesen äußerlichen Begriff hatten die Alexandriner im Sinne, wenn sie ihre Gnosis als einen höhern Standpunkt bezeichneten. Von solcher Ansicht ging es ferner aus, daß, wenngleich die innere Einheit von Glauben und Leben gegeben war, man sich doch so ausdrückte, als müsse zum Glauben die Liebe und die Gesetzeserfüllung erst noch hinzukommen. Daran knüpfte dann die Veräußerlichung der Ansicht vom Gesetze an, indem der jüdische Standpunkt mit dem christlichen verwechselt wurde, und ferner die Vorstellung, daß man mehr thun könne, als das Gesetz verlange, die consilia evangelica. Der Umschwung der Begriffe von Kirche und Priesterthum, die Vorstellung von einer nothwendigen äußerlichen Vermittlung für den Zusammenhang mit Christus beförderte weiter die Verwechselung des eigenthümlich christlichen Standpunktes mit dem jüdischen. Es ist hierin der Keim des katholischen Elementes. Man übertrug auf das Aeußerliche, was man vielmehr auf den gesammten Akt des Glaubens hätte übertragen sollen, wie es namentlich in der Lehre von den Sacramenten, speciell von der Taufe geschah. Was dem Continuum des christlichen Lebens, der fortgehenden Aneignung im Glauben zugeschrieben werden sollte, wurde an einzelne äußerliche Handlungen gefesselt. Dieß mußte großen Einfluß haben auf die Ansicht von der Heiligung.

Auch von dieser Seite ist Marcion als der erste Repräsentant einer protestantischen Reaction zu betrachten. Er setzte im Unterschied von andern Gnostikern den Glauben als die Grundlage alles echten

---

*) de pudicit. 19.

christlichen Lebens, und trat daher nicht mit einer Gnosis auf, die sich über den allgemein christlichen Standpunkt zu erheben vorgab. Indem er das ursprüngliche und reine Christenthum des Paulus wiederherstellen, die jüdischen Elemente, durch die er es getrübt sah, ausscheiden wollte, bekämpfte er die jüdische Veräußerlichung des Begriffes vom Glauben und hob den paulinischen hervor, obgleich durch den Gegensatz zu gnostischen Verirrungen geleitet.

e. Die Lehre von der Kirche.

H. Th. C. Henke, historia antiquior dogmatis de unitate ecclesiae. Helmst. 1781. R. Rothe, d. Anfänge der christl. Kirche u. ihrer Verfassung. 1. B. Wittenb. 1837. J. Müller, die unsichtbare Kirche. Deutsche Zeitschr. für chr. Wissensch. u. chr. Leb. 1850, Nr. 2 flg. J. Köstlin, d. katholische Auffassung von der Kirche in ihrer ersten Entwicklung. Deutsche Zeitschr. 1855, Nr. 33 flg. 46 flg. 1856, 12 flg.

Die Lehre von der Kirche war ein neues und wesentliches Merkmal der christlichen Geistesschöpfung. Im Judenthum war die Idee vom Reiche Gottes in einer nationalen Form dargestellt und das Reich Gottes nothwendig an eine gewisse politische Form gebunden. Man wurde erst von außen her durch Theilnahme an der Volksgemeinschaft und den äußerlichen Institutionen Mitglied der Theokratie. Auch vom Standpunkte des Heidenthums gab es keine selbständige, unabhängige religiöse Gemeinschaft, welche sich frei von allen anderen Beziehungen zu einem politischen Ganzen fortpflanzen konnte, sondern wie im Judenthum das Religiöse dem Politischen, so war hier das Politische dem Religiösen übergeordnet. Daher überall im Alterthum Priesterherrschaft oder Staatsreligion; und da es keine religiöse Gemeinschaft gab, welche alle Differenzen der Bildungsformen überwogen hätte, so entstand nothwendig der trennende Gegensatz einer esoterischen und einer exoterischen Religionslehre, einer Religion des Volkes und der Philosophen. Mit allem diesem stand der christliche Begriff der Kirche in Widerspruch: sie ist eine von innen heraus sich bildende, von dem Glauben an den Erlöser ausgehende Lebensgemeinschaft, welche unabhängig von allen äußerlichen Formen sich herstellt und die Differenzen der Volkseigenthümlichkeiten und Bildung überwiegt, da sie bestimmt ist, alle Völker und in ihnen Gebildete wie Ungebildete zu umfassen. Alle sollen sich auf gleiche Weise in der Abhängigkeit von dem Einen Urquell des göttlichen Lebens in Christo erkennen und auf gleiche Weise von ihm empfangen.

Hiezu legte Christus den Grund in der Gemeinschaft, welche er auf Erden gründete. Aber so lange er auf Erden war, stand nur das äußerliche Gerüst da, wie es hervorgegangen war aus der äußerlichen Anschließung an ihn. Das innere Wesen dieser Gemeinschaft, das Alle durchdringende göttliche Leben war noch nicht vorhanden. Das Dasein der Kirche trat also erst hervor, indem das äußerlich Vorgebildete im Innern verwirklicht wurde durch das Bewußtsein des einigen christlichen Lebens. Dieß gemeinsame Bewußtsein offenbart sich zuerst nach außen hin in den gleichen Aeußerungen, welche die Ausgießung des heiligen Geistes begleiten. Hier ist die Geburtsstätte der Kirche, und wie aus dieser Thatsache, der Gemeinschaft des inneren Lebens in Christo, die Kirche entstanden ist, so wird sie auch nach ihrem inneren Wesen immer auf dem Glauben an Jesum als auf ihrer unwandelbaren Grundlage ruhn.

Die Kraft ihres universalistischen Charakters zeigte sich in der apostolischen Zeit darin, daß die beiden äußerlich ganz verschiedenen Hälften der Kirche, die Judenchristen und Heidenchristen, doch von den Aposteln als Eine Gemeinschaft zusammengehalten wurden, in sofern sie in der Uebereinstimmung in jener innern Thatsache Theil an derselben höhern Lebensgemeinschaft besaßen. Mit Unrecht hat Rothe behauptet, daß es in der ersten apostolischen Zeit noch keine concrete Kirche gegeben habe, da ihr der äußerliche Einheitsverband abgegangen sei; allein das, was das Band der concreten Einheit bildet, das Bewußtsein der Gemeinschaft in dem Erlöser, war damals stark wie nie. Zu der Zeit, als der äußerliche Verband zur Einheit sich bildete, wurde die innere Einheit beeinträchtigt. Wir wissen, wie mächtig die Idee christlicher Gemeinschaft, wie stark das Gefühl des christlichen Gemeingeistes sich offenbarte, so ganz verschieden von dem Particularismus der Juden und der Isolirung der Heiden, und wie man eben dadurch auf die Christen aufmerksam wurde. Daher mußte aber auch das Wesen dieser Gemeinschaft gegen solche Richtungen aufs neue behauptet werden, welche sie auflösen und die alte Trennung wieder einführen wollten.

Dieß geschah besonders durch die Gnostiker; sie würden durch den Gegensatz zwischen der esoterischen und exoterischen Religionslehre das Wesen der Kirche zerstört und statt dessen eine Menge von theosophischen Schulen und geheimen Orden eingeführt haben, welche für sich eine priesterliche Geheimlehre bewahrt und den Uebrigen die my-

thische Volksreligion überlassen hätten. Daher Clemens mit gutem Grunde sagt, daß die Gnostiker sich vielmehr Schulen, als Gemeinden vorzustehn rühmten.*) Unter den Kämpfen und Verfolgungen entwickelte sich in den Christen das Bewußtsein desto kräftiger, daß sie einem für die Ewigkeit bestimmten, über alles Menschliche siegreichen Körper angehörten. Aber hier trat nun auch leicht die Verwechselung ein zwischen der innern und der äußeren Einheit, zwischen dem Gefäße und dem, was darin mitgetheilt wird und was nicht nothwendig an diese Form gebunden ist. Indem man in diesen bestimmten Formen der Kirche sich der Gemeinschaft bewußt ward und sich darin selig fühlte, band man das Wesen und die innere Gemeinschaft mit Christo an diese in der bestimmten Form bestehende äußere Gemeinschaft. Man setzte demzufolge an die Stelle der Entwicklung dieser Gemeinschaft von innen heraus durch die Beziehung des religiösen Bewußtseins auf Christus eine äußerliche, nothwendige Vermittlung durch diese äußere, sichtbare Kirche. Je mehr der Begriff der Kirche sich von der ursprünglichen geistigen Bedeutung entfernte, desto mehr mußte das christliche Element in das jüdische übergehn; und hierin liegt der Keim des Katholicismus. So schlich sich der im Anfang überwundene jüdische Standpunkt in anderer Form wieder ein. Es war zu schwer für die Menschheit, sich gleich auf der geistigen Höhe des Christenthums zu erhalten, und diese Vermischung des Jüdischen und Christlichen mußte sich consequent durchbilden, damit dann die reine Entwicklung des christlichen Bewußtseins in der Reformation desto mächtiger hervortreten konnte.

Irenäus zeigt die ersten Keime dieser Verkehrung, Cyprian bildet sie aus. Irenäus betrachtet die Kirche als die Bewahrerin der Glaubenslehre, welche ihr als Ueberlieferung eingepflanzt ist. Wie sie durch die Kirche immer lebendig erhalten wird, so wird diese durch die Glaubenslehre stets verjüngt. Wir bemerken schon, wie Irenäus dem äußerlichen Gefäße dieses Prinzips zu viel zuschreibt: in der Kirche ist die Gemeinschaft mit Christo durch den heiligen Geist zu finden, sie hat den Weg zu Gott. Nun könnte es scheinen, daß er die Gemeinschaft mit Christo nur von dem überlieferten Glauben der Kirche ableitete. Dieß ist aber nicht der Fall, sondern er läßt sie bedingt sein durch die Theilnahme an der äußern

*) Strom. VII, p. 755.

Gemeinschaft: die können nicht an den Wirkungen des heiligen Geistes theilnehmen, welche sich von der Kirche lossagen; die Mitgliedschaft der sichtbaren Kirche fällt mit jener inneren geistigen Gemeinschaft zusammen, die äußere Vermittlung ist nothwendig.*) Freilich denkt er hier an Solche, welche sich aus inneren Gründen, durch falschen Glauben und unsittlichen Wandel von der Kirche ausschließen; aber nach seiner Meinung hat es wohl immer einen inneren Grund, wenn Jemand sich von der großen Kirche trennt. Wo die Kirche ist, sagt er, da ist der Geist Gottes, und wo dieser ist, da ist die Kirche und alle Gnade. Die Ordnung der Begriffe ist an dieser Stelle wichtiger, als es Manchem scheinen möchte. Kehrt man sie um und stellt an die Spitze den Glauben und die Theilnahme am heiligen Geist, so entsteht der Begriff der Kirche als einer von innen heraus sich bildenden Gemeinschaft; ist der Begriff der Kirche aber das dem Bewußtsein sich zuerst Darstellende, so hat dieß darin seinen Grund, weil die Gemeinschaft mit Christo an diese bestimmte Form gebunden und sowohl sie, als der Besitz des heiligen Geistes von der Zugehörigkeit zu dieser kirchlichen Form abhängig gemacht wird. Unter dem Leibe Christi denkt er die ganze große Kirche auf der Erde. In der Kirche erblickt er die Gemeinschaft der Liebe, welche mehr sei, als alle anderen Gaben.**) Irenäus richtet seine Polemik gegen egoistische, separatistische Willkür, aber sie führte dazu, außerhalb der Kirche weder Glaube, noch Liebe anzuerkennen.

Tertullian geht in der Veräußerlichung des Begriffes der Kirche einen Schritt weiter. Er führt das Prinzip durch, daß, wer von dem Zusammenhang mit der äußern Gemeinschaft, welche apostolischen Ursprungs ist und an ihrer Spitze die sedes apostolicae hat, sich losreiße, sich damit auch von Christo lossage. Die äußere communicatio mit dieser Kirche ist das Merkmal des echten Christenthums, und er setzt sie aller Willkür der Häretiker entgegen.

Dazu kommt die Veränderung, welche im zweiten Jahrhundert der Begriff des christlichen Priesterthums erfährt. Wenn ursprünglich dieses im Gegensatz zum alten Testament in seiner Allgemeinheit, welche in der Anerkennung Christi als des einigen Hohepriesters für alle Zeiten begründet war, aufgefaßt wurde, so wurde nunmehr der

---

*) adv. haeres. III, 24.

**) IV, 33, 8.

alttestamentliche Gesichtspunkt auf die christliche Kirche angewandt und auch in ihr ein particulares, vermittelndes Priesterthum angenommen, eine Priesterkaste, welche zwischen Christo und den Gläubigen bestand und von welcher die Entwicklung des Reiches Gottes abhängig gemacht wurde. Es ist dieß ein bedeutendes Moment in der Veränderung der Auffassung von der Theokratie und für die Einmischung des alten in das neue Testament. Von großem Einfluß ward ferner die Ausbildung des Episkopalsystems. Man betrachtete die Bischöfe als die Organe für die Mittheilung des heiligen Geistes, als die eigentlichen Nachfolger der Apostel und die Vermittlung für den Zusammenhang mit der göttlichen Stiftung der Kirche. Hier erscheint der Begriff der Theokratie schon ganz veräußerlicht und die Entwicklung des Reiches Gottes von solchen äußerlichen Formen abhängig gemacht. Cyprian war es, der diese Ideen aufnahm, fortbildete und vorzüglich das monarchische Episcopalsystem zur Herrschaft brachte. Er kämpfte für die Aufrechthaltung der äußeren Einheit gegen die separatistischen Parteien des Felicissimus und Novatian, und verfaßte aus diesem Anlaß seine epochemachende Schrift: de unitate ecclesiae. Wenn man dasjenige, was er hier sagt, auf die unsichtbare Kirche bezieht, so findet man viel echt christliche Wahrheit gegen kirchlichen Atomismus und Isolirung des christlichen Lebens gerichtet; ein Bewußtsein davon, wie nöthig für den Christen die Gemeinschaft ist: wie der Zweig, losgerissen vom Baume, keine Frucht bringen kann, so kann auch der Christ ohne Gemeinschaft mit der Kirche keine Frucht bringen; das christliche Leben kann nur gedeihn im Zusammenhange mit der Gemeinschaft.*) Aber in Folge der Verwechselung der Begriffe der unsichtbaren und sichtbaren Kirche bezog er alles dieß auf die Gemeinschaft mit diesem bestimmten, äußerlichen Körper. Ihm ist die Kirche der äußerliche, von Christus gegründete Organismus, dessen Grundpfeiler die Bischöfe sind; ihnen ist der heilige Geist durch die Ordination von den Aposteln her mitgetheilt, und sie sind daher die nothwendigen Mitglieder für den Zusammenhang der Kirche mit Christo. Nur durch sie kann der heilige Geist mitgetheilt, und außerhalb der Kirche Niemand selig werden: extra ecclesiam hanc visibilem nulla salus. Es kommt gar nicht darauf an, sagt Cyprian, was Jemand lehrt; es genügt, daß er es außerhalb der Kirche lehrt. Es kann allein menschliche, frevelhafte Willkür sein, die etwas an die

*) c. 5.

Stelle der göttlichen Stiftung setzen, einen menschlichen Altar an der Stelle des göttlichen aufrichten will. *)

Man hätte bei dieser Bestimmung der Einheit stehen bleiben können, aber die äußerliche Auffassung der Einheit führte leicht dazu, auch eine äußerliche Repräsentation derselben zu verlangen. Man meinte sie schon in dem Apostel Petrus zu finden. Cyprian war zwar noch fern davon, ihm eine höhere Auctorität, als den andern Aposteln beizulegen, aber darin, daß Christus besonders dem Petrus einmal die Gewalt, zu binden und zu lösen, übertrug, erblickt er die Hinweisung auf die Einheit der Kirche, welche in ihm repräsentirt erscheint. Dieß konnte nun in idealer Weise aufgefaßt werden, als sei Petrus für alle Zeiten der von Christus geordnete Repräsentant der kirchlichen Einheit. Irenäus hatte noch die römische Kirche betrachtet als gemeinschaftliche Stiftung des Petrus und Paulus, nachher indeß bildete sich die Vorstellung, daß sie im besonderen Sinne Kirche des Petrus und die römischen Bischöfe dessen Nachfolger seien. Zu Cyprians Zeit hegte man diese Vorstellung schon und übertrug demnach auf die römische Kirche, was von der Repräsentation des Petrus gesagt wurde. Cyprian spricht schon von ihr, als sei sie bestimmt, für alle Zeiten die kirchliche Einheit zu repräsentiren. Man braucht sich für diese Ansicht nicht an die Stelle de unitate ecclesiae zu halten, in welcher die Lesart zweifelhaft ist**); sie liegt unverkennbar der Handlungsweise und den Erklärungen Cyprians zu Grunde und ist anderweitig auch ausdrücklich von ihm ausgesprochen.***) Dessen ungeachtet ist er weit entfernt, der römischen Kirche eine höhere Auctorität über die anderen Kirchen beizulegen; denn er verband noch keinen bestimmten Begriff mit dieser Vorstellung, obwohl er gern in Uebereinstimmung mit der römischen Kirche handelte. Allein in den Seelen der römischen Bischöfe hatte diese Idee schon zu größeren Ansprüchen geführt. Die politische Weltherrschaft Roms verwandelte sich ihnen in die Idee eines Primates der römischen Kirche. Das Verfahren Victors (um 190) in dem Passahstreite und des Stephanus in der Differenz über die Ketzertaufe bezeugt es. Aber Cyprian, der

---

*) c. 17.

**) c. 4: qui ecclesiae renititur et resistit (qui cathedram Petri, super quem fundata est ecclesia, deserit), in ecclesia se esse confidit etc.?

***) epist. 55 Baluz., 59 Goldhorn c. 19: — Petri cathedram atque ecclesiam principalem, unde unitas sacerdotalis exorta est.

von der Anmaßung des Stephanus selbst betroffen war, beugte sich ihr nicht, sondern erklärte, daß Niemand sich zum Richter über die Bischöfe machen dürfe, jeder vielmehr unabhängig nach seinem Gewissen zu handeln habe. Er hält also die collegiale Stellung der Bischöfe fest.*) — Wir sehn mithin, wie aus dem veräußerlichten Begriff der Kirche die Idee einer nothwendigen äußerlichen Einheit, daraus die nothwendige Repräsentation und die Uebertragung derselben auf die römische Kirche hervorgeht. Dieß ist der Keim des römischen Papismus. Ist einmal der Geist des Evangeliums aufgegeben und der Keim eines Irrthums aufgenommen, so sind alle Folgerungen für die weiteren, wichtigsten Irrthümer gegeben.

Es fehlte nicht ganz an Reactionen gegen diese Veräußerlichung. Eine solche ging von der alexandrinischen Gnosis aus, deren innerlichere und geistigere Auffassung der Lehre, verbunden mit der Befähigung, die Begriffe wissenschaftlicher zu sondern, zur Opposition dagegen und zu einem geistigern Begriff der Kirche geführt ward. Clemens nennt die Kirche die Gemeinschaft der Menschen, die von dem göttlichen Logos geleitet sind, eine unbesiegbare Stadt auf Erden, die keiner Gewalt unterliegen könne, wo der Wille Gottes geschieht, wie im Himmel.**) Die irdische Gemeinde ist ein Bild der himmlischen.***) Die Kirche ist der wahre Tempel Gottes, vermöge der Erkenntniß zu seiner Ehre gestiftet. Sie ist, sagt er, durch den Willen Gottes zu einem Tempel erbaut; denn ich nenne jetzt nicht Kirche die Stelle, sondern die Gemeinde der Auserwählten.†) Freilich schloß sich dieser geistigen Auffassung eine aus dem alexandrinischen Aristokratismus hervorgehende Trübung an, indem diese Kirche vorzugsweise in die *γνωστικοί* gesetzt wurde. Also vom Standpunkt der katholischen Kirche wurde zum Nachtheil des Christenthums durch die Idee einer jüdischen Priesterkaste, hier hingegen von dem intellektualistischen Standpunkt ein falscher Aristokratismus geltend gemacht.

Der Gegensatz gegen den ersten Irrthum tritt noch schärfer bei Origenes hervor, welchen die hierarchischen Anmaßungen des Bischofs

*) epist. 72 c. 4: Qua in re nec nos vim cuiquam facimus aut legem damus, quando habeat in ecclesiae administratione voluntatis suae arbitrium liberum, unusquisque praepositus rationem actus sui domino redditurus.

**) Strom. IV, p. 543.

***) p. 500.

†) Strom. VII, p. 715.

Demetrius von Alexandria dazu veranlaßten. Er bestreitet diejenigen, welche aus den Worten Christi an Petrus Matth. c. 16, daß er auf ihn seine Kirche gründen wolle, die bischöfliche Gewalt ableiteten. Diese Worte, sagt er, bezogen sich nicht auf ihn persönlich, oder auf eine ihm besonders ertheilte Würde, sondern auf Petrus nur in sofern er im Namen aller Gläubigen dieß gesprochen habe. Es gehe also auf alle die, welche Christum als Sohn Gottes erkennen; auf alle wahre Christen, welche in Lehre und Wandel so sind, daß sie zur Seligkeit gelangen, ist die wahre Kirche gegründet. Alle diese Nachfolger Christi sind dadurch ***Πέτροι,*** Felsenmänner, wie sie als Glieder Christi ***Χριστιανοί*** heißen. Das Reich Gottes besteht in solchen wahren Jüngern, es ist nicht hier oder dort; dieß ist die Kirche, gegen welche die Pforten der Hölle nichts vermögen.*) Hier liegt das Verständniß des Begriffes der Kirche zu Grunde als einer Gemeinschaft, die sich nicht von außen fortpflanzt, sondern von innen bildet.

Cyprian selbst hatte mit einer Reaction des einfachen christlichen Bewußtseins gegen seinen Begriff von der Kirche zu kämpfen. Sie ging von Solchen aus, welche sich dieser äußern Einheit der Kirche nicht unterwerfen wollten, indem sie sich auf das Wort Christi Matth. c. 18, 20 beriefen: wo Zwei oder Drei in meinem Namen versammelt sind, werde ich in ihrer Mitte sein. Es ist vorausgesetzt der protestantische Begriff der Kirche, aber Cyprian läßt dieß nicht gelten, sondern behauptet, daß die Worte aus dem Zusammenhang gerissen und mißverstanden seien. Die könnten nicht übereinstimmen, welche nicht mit dem Körper der Kirche in Uebereinstimmung seien. Sie müßten mit dem Leibe Christi, mit der Kirche zusammenhangen; nur von Solchen rede Christus.**)

Der Montanismus bekämpfte von der einen Seite die Form der Veräußerlichung der katholischen Kirche, in sofern sie alles von der Succession der Bischöfe abhängig machte; er dagegen stellte etwas Innerliches an die Spitze, die Wirkung des heiligen Geistes in der neuen Ausgießung in den Propheten, wodurch die wahre Entwicklung der Kirche bedingt sei. Daher sagt Tertullian:***) die Worte Christi

*) in Matth. XII, § 10. 11; über das Gebet des Herrn § 28.

**) de unit. eccles. c. 12.

***) de pudicit. 21: Secundum enim Petri personam spiritalibus potestas ista conveniet aut apostolo aut prophetae. Nam et ecclesia proprie et principaliter ipse est spiritus, in quo est trinitas unius divinitatis, pater et filius et spiritus

an Petrus Matth. c. 16, 18. 19 beziehen sich nicht auf Petrus allein und seine persönliche Würde, sondern auf Petrus, sofern er von dem heiligen Geist erleuchtet und geläutert war. Sie gelten ihm als Repräsentanten der Erleuchteten und somit Allen, die gleich ihm durch den heiligen Geist erleuchtet werden. Die Kirche im eigentlichen und höchsten Sinne ist der heilige Geist selbst; nach ihm werden die durch den Geist beseelten und geheiligten Menschen so genannt. Daher setzt Tertullian der ecclesia als numerus episcoporum entgegen die ecclesia als spiritus per spiritalem hominem. Hienach möchte es scheinen, daß der Montanismus die geistige, innere Thatsache als das Ursprüngliche setzte und somit dem Katholicismus ein protestantisches Element entgegenstellte; er scheint sagen zu können: ubi spiritus, ibi ecclesia. Aber die Uebereinstimmung mit dem Protestantismus besteht nur in der Opposition, nicht in dem eigenen Prinzip. Es ist hier nicht die Rede von einer solchen Wirkung des heiligen Geistes, wie sie in einem Jeden durch den Glauben an den Erlöser vermittelt ist, sondern von der außerordentlichen Wirksamkeit des Geistes durch die neue Prophetie; die von ihr Erfüllten sind die wahrhaften spiritales, was denn auch auf diejenigen übertragen wird, welche die neue Prophetie anerkennen. Der Montanismus geht von demselben Begriff der katholischen Kirche aus, indem auch er sie ableitet von den sedes apostolicae; er hebt nur den Gegensatz zwischen der wahren und falschen Kirche hervor. Es findet sich also auch in ihm das Element der Veräußerlichung und die Verwechselung des christlichen und jüdischen Standpunktes, nur in anderer Weise. Vom katholischen Standpunkt beruht alles auf der Fortpflanzung der Bischöfe; hier wird die Entwicklung der Kirche geleitet durch ein neues Prophetenthum; dort wird die alttestamentliche Idee des Priesterthums, hier die des Prophetenthums hervorgehoben. — Wichtig ist eine Bestimmung, welche von dem Montanismus auf die katholische Kirche überging. Wir haben schon bei der Lehre von der Tradition darauf hingewiesen, wie der Montanismus sich dem starr Traditionellen entgegenstellte. Die katholische Kirche nahm seine Ansicht auf, wozu

---

sanctus. Illam ecclesiam congregat, quam dominus in tribus posuit. Atque ita exinde etiam numerus omnis, qui in hanc fidem conspiraverint, ecclesia ab auctore et consecratore censetur. Et ideo ecclesia quidem delicta donabit; sed ecclesia spiritus per spiritalem hominem, non ecclesia numerus episcoporum. Domini enim, non famuli est ius et arbitrium, Dei ipsius, non sacerdotis.

man bei Cyprian die Vermittlung bemerkt. Wenn daher früher das Katholische nur in das Conservative gesetzt wurde, so kam jetzt ein progressives Element hinzu: die fortschreitende Entwicklung der Kirche, geleitet durch den heiligen Geist, nur mit dem Unterschiede, daß der Montanismus dieß von der neuen, außerordentlichen Offenbarung, der katholische Standpunkt es aus dem innern Entwicklungsgange des Christenthums ableitete, aus der organischen Fortwirkung des heiligen Geistes in der Kirche. Was dort durch die neue Prophetie, das sollte hier vermittelt werden durch den sich gleich bleibenden Organismus, durch die Bischöfe. Daraus mußte der Satz hervorgehn, daß die Versammlung der Bischöfe das Organ sei für diese Wirkung des Geistes. Schon im dritten Jahrhundert betrachtete man die Provinzialsynoden als Träger der Erleuchtung. Zu einer allgemeinen Uebereinstimmung konnte es indeß in dieser Zeit nur durch die Verhandlungen der Provinzialsynoden unter einander kommen. Ein allgemeines Organ dieser Art wurde erst in der folgenden Periode möglich.

Eine Reaction des Separatismus gegen den katholischen Kirchenbegriff ging von dem Novatianismus aus. Dieser Opposition gegen die katholische Form der Veräußerlichung lag gleichfalls das Prinzip der Veräußerlichung zu Grunde. Novatian behauptete, daß die Kirche, um ihre Reinheit und Heiligkeit zu bewahren, alle unwürdigen Mitglieder, nämlich alle, welche den Taufbund durch Todsünden verletzt hätten, von sich ausstoßen müsse und sie nie wieder aufnehmen dürfe; sonst würde sie selbst verunreinigt und verliere damit den Charakter der Katholicität und alle ihr von Christo verliehenen Gerechtsame. Betrachten wir das Verhältniß beider Richtungen zu einander, so gehn beide von der Verwechselung der sichtbaren und unsichtbaren Kirche aus, indem sie die Prädicate welche der Kirche als göttlicher Stiftung zukommen, auf eine bestimmte, sichtbare Kirche, außer welcher kein Heil sei, beziehn. Sie behaupten, daß diese sichtbare Kirche als solche die reine und außerhalb ihrer dieß Prädicat nicht zu finden sei. Beide stellen den Begriff der Kirche voran, aber die Begriffe der Prädicate stehn bei beiden in umgekehrtem Verhältniß. Auf dem katholischen Standpunkte wird der der Katholicität vorangestellt und behauptet, die durch die Succession der Bischöfe abgeleitete Kirche sei die katholische; der Katholicität ist der Begriff der Reinheit und Heiligkeit subordinirt; die katholische Kirche bleibt die reine, kann durch nichts verunreinigt werden. Novatian hingegen stellt an die Spitze den

Begriff der Kirche als einer reinen und heiligen, und subordinirt das Katholische; nur die reine und heilige Kirche ist die katholische. Die Polemik gegen diese Partei hätte veranlassen können, die verschiedenen Begriffe der Kirche genauer zu unterscheiden; man würde sie gründlicher bekämpft haben, wenn man die Prädicate der Reinheit und Heiligkeit auf die unsichtbare Kirche bezogen hätte, aber von dieser Unterscheidung war man fern. Cyprian setzte den Novatianern die verschiedenen Zustände der Kirche in diesem und in jenem Leben entgegen: hier Würdige und Unwürdige gemischt, dort sie von einander gesondert; jene Sichtung, wirft er ihnen vor, die in der Zukunft erst geschehen solle, wollen sie willkürlich schon jetzt vollziehn.

f. Die Lehre von den Sacramenten.

Die Lehre von den Sacramenten hat mit der von der Kirche das Analoge, daß hier zweierlei zusammenkommt: etwas innerlich zu Erfassendes, eine göttliche Sache, und ein äußerliches Zeichen. Denn ebenso mußten wir bei der Kirche das Wesen der innern Gemeinschaft und die Darstellung der Kirche in einer bestimmten Form unterscheiden. Wir werden also auf zweierlei zu achten haben: auf die Art, wie das Bewußtsein von dem Wesen der innerlichen Sache entwickelt wurde, und das Verhältniß des Innerlichen zu dem Aeußerlichen. Das Bewußtsein vom Wesen der Sache konnte ein reines sein und doch eine Veräußerlichung stattfinden, wie wir es bei Irenäus Auffassung von der Kirche wahrnahmen. Aehnliches werden wir bei der Lehre von den Sacramenten erwarten müssen, da hiebei wohl ähnliche Geistesrichtungen wirksam zu denken sind, wie bei der Lehre von der Kirche. In Bezug auf die Veräußerlichung in diesem Punkte sind zwei Formen zu unterscheiden: 1) indem entweder das Aeußerliche festgehalten und das Innere ganz vergessen, oder beides mit einander vermischt wird, eine abergläubische Verwechselung des Innern und Aeußern, wie sie leicht dem lebendigen religiösen Gefühl sich anschließt. 2) Dieser Veräußerlichung steht gegenüber eine einseitige Verinnerlichung, eine falsch spiritualistische und idealistische Richtung. Dort legt man dem äußerlichen Zeichen zu viel bei, weil man, erfüllt von dem Göttlichen im Sacrament, unfähig ist, Inneres und Aeußeres zu unterscheiden; man giebt dem Zeichen eine magische Wirkung. Hier reißt man auseinander, was zusammen gehört; jener Mangel findet sich auf dem katholischen Standpunkte, dieser besonders bei dem Gnosticismus.

1. Die Lehre von der Taufe.

G. J. Vossius, de baptismo dispull. 20. Opp. Amst. 1701. f. t. VI. C. St. Matthies, baptismat. expositio biblica histor. dogmatica. Berol. 1831. J. W. F. Höfling, das Sacram. der Taufe nebst andern damit zusammenhängend. Acten der Initiation. Erlg. 1846. 2 Th. W. Wall, histor. of Infant-Baptism. Lond. 1707. lat. vert. J. L. Schlosser, 1748. 1753. 2 t. J. G. Walch, historia paedobaptismi 4. prior saeculor. Jen. 1739. 4.

Da die Taufe die Einweihung in die christliche Gemeinschaft bildet, so übertrug man auf dieselbe alles, was dieser angehört, Negatives und Positives, Befreiung von der Herrschaft des Bösen und Wiedergeburt zu einem neuen, göttlichen Leben, Eintritt in die Gemeinschaft mit Christo und Mittheilung des heiligen Geistes. Man unterschied das Empfangen des Göttlichen und die Bedingungen dazu, den Glauben, das Aussprechen der Verpflichtung zum göttlichen Leben, Heraustreten aus dem sündigen Leben und Eintreten in die militia Christi. Aber frühe schon knüpfte man die Wiedergeburt zu sehr an das äußere Zeichen. Das liegt schon in dem Mythus im Hirten des Hermas, daß die Apostel in die Unterwelt hinabgestiegen seien, um den Frommen des alten Testamentes die Taufe zu ertheilen.*)

Den Gnostikern mußte die Taufe sehr wichtig sein, nach der Bedeutung zu urtheilen, welche sie der Taufe Christi beilegten. Die Taufe diente für die Pneumatiker dazu, um durch den mitgetheilten Geist zum Bewußtsein ihrer Natur und zu der höheren Lebensentwicklung zu gelangen, in welcher sie frei waren von der Macht des Demiurg. In Basilides System jedoch war kein Raum für Sündenvergebung bei der Taufe, da er für jede Schuld ohne Erlaß eine Strafe setzte. Die Gnostiker hatten, was ihrer idealistischen Richtung nicht widerspricht, häufig Neigung zu sinnlichem Gepränge, wie man an den Markosianern sieht. Sie begingen das Aeußerliche der Taufe mit vielem Pomp. Nur wenige unter den Gnostikern wurden durch den Gegensatz gegen das Sinnliche dazu vermocht, die äußerliche Taufe wie andere Aeußerlichkeiten des Kultus zu verwerfen als Herabwürdigung der göttlichen Dinge. Von solchen berichtet Theodoret. Tertullian redet von einer Partei der Cajaner, welche die äußerliche Taufe verwarf. Man hat dabei an die gnostischen Kainiten gedacht, aber wir finden nach seinen Andeutungen bei ihnen vielmehr manches Antignostische und am wenigsten das Wilde und Schwär-

*) III, 9, 16.

merische der Kainiten. Sie machten im Gegentheil den Glauben zur Hauptsache und erklärten sich deshalb gegen das Aeußerliche der Taufe. Wir haben in ihnen vielleicht eine durch die Ueberschätzung des Aeußerlichen hervorgerufene einseitige Verinnerlichung zu erkennen. Sie führten als Gründe an: Christus habe selbst gesagt, der Glaube sei die Hauptsache; die Apostel seien nicht getauft; Abraham sei durch den Glauben gerecht geworden. Dieß würden Gnostiker nicht gesagt haben.

Ursprünglich wurde die Taufe bei den Erwachsenen angewandt; dagegen zeugt nicht, daß die Kindertaufe späterhin allgemein verbreitet war; denn selbst nachdem die Kindertaufe für apostolische Einsetzung ausgegeben war, geschah doch die Einführung derselben in die kirchliche Praxis nur langsam. Wäre sie von apostolischer Auctorität abzuleiten, so würde nicht zu erklären sein, daß sie erst so späte Billigung und noch im dritten Jahrhundert bei einem großen Kirchenlehrer Widerstand erfuhr. Gegen die apostolische Einsetzung derselben spricht auch I Cor. 7, 14, wo Paulus darthun will, daß eine Christin die Ehe mit einem Heiden nicht zu fürchten brauche, sondern vielmehr werde der Ungläubige mitgeheiligt durch die gläubige Frau. Als Beweis dafür fügt er hinzu: denn sonst würden die Kinder der Christen unrein sein, nun aber werden sie *ἅγια* genannt. Also als Kinder christlicher Eltern wegen der Wirkung christlicher Gemeinschaft werden sie so genannt. Wäre damals Kindertaufe geübt, so hätte dieß Argument keine Kraft gehabt; denn sie wären ja dann *ἅγια* gewesen durch die christliche Taufe. Die Kindertaufe kann also nicht für apostolische Einsetzung gelten. Aber allerdings liegt in jener Stelle der ideale Grund der Kindertaufe, sofern nämlich das christliche Leben sich gleich in das Kind hineinbilden soll, welches hineingeboren wird in eine schon vorhandene christliche Familie und Kirche. — Die Vermischung des Innerlichen und Aeußerlichen bei der Taufe läßt sich erkennen in der engen Verschmelzung der Wiedergeburt und äußerlichen Taufe. Sie findet sich schon bei Irenäus. Dieser setzt die Wiedergeburt durch die Taufe entgegen dem aus der ersten Sünde herrührenden Verderben.*) Durch den heiligen Geist bei der Taufe empfangen wir die Gemeinschaft mit Christo als Grund eines göttlichen Lebens, die *ἕνωσις πρὸς ἀφθαρσίαν*. Der Christ kann nicht zur Einheit mit Christo kommen ohne den heiligen Geist, wie das trockne Holz

*) adv. haer. V, 15, 3.

keine Frucht bringen kann ohne den Regen von oben. Was nun der heilige Geist auf die Seele wirkt, das wirkt das Wasser auf den Leib.*) Er setzt also eine geistig-leibliche Einwirkung, wodurch der Seele und dem Leibe ein göttliches Lebensprinzip eingeflößt wird. Er betrachtet das Wasser als das Vermittelnde, als reinigend schon für die künftige Auferstehung. Bei Irenäus finden wir die erste Spur der Kindertaufe. Er sagt:**) Christus ist gekommen, um jedes Alter der durch ihn Wiedergeborenen zu erlösen; den infantibus ist er ein infans geworden, indem er auch dieß Alter heiligt, den parvulis ein Vorbild christlicher Tugend und Gehorsams werdend. Wenn unter dem renasci in Deum hier die Taufe zu verstehen ist, so liegt darin ein Beweis der Kindertaufe. Es werden die infantes und parvuli unterschieden; letztere haben schon entwickeltes Bewußtsein, daher er ihnen Vorbild der Frömmigkeit wird, während er den infantes bloß die objective Heiligung giebt. Darunter sind also die ganz kleinen Kinder zu verstehn. Jedenfalls liegt hierin die Idee ausgesprochen, woraus die Kindertaufe sich bilden mußte, daß nämlich die menschliche Natur von ihrer ersten Entwicklung an durch Christus geheiligt worden sei. Im Geiste der Taufe und in der Idee der Wiedergeburt hat sie guten Grund; aber auch die Veräußerlichung der Auffassung begünstigte sie, und es ist zu verwundern, daß diese nicht früher ihre Einführung veranlaßt hat.

Tertullian unterscheidet in der Taufe zwei Momente, erstens das negative, welches in Vergebung der Schuld und Strafe besteht; sie wird empfangen durch den Glauben vermöge der Anrufung der Dreieinigkeit; zweitens das positive, die Ertheilung des heiligen Geistes, wodurch Gott mit den Menschen wieder in Verbindung tritt, und was sich besonders an die Handauflegung des Bischofs knüpft. So verbindet er Taufe und Wiedergeburt, wodurch die Seele befreit wird von der Decke des Bösen.***) Nun erst gelangt die menschliche Na-

*) adv. haer. III, 17, 2.

**) II, 22, 4: Omnes venit per semet ipsum salvare, omnes inquam, qui per eum renascuntur in Deum, infantes et parvulos et pueros et juvenes et seniores. Ideo per omnem venit aetatem, et infantibus infans factus sanctificans infantes, in parvulis parvulus, sanctificans hanc ipsam habentes aetatem.

***) de anima 41: proinde quum ad fidem pervenit reformata per secundam nativitatem ex aqua et superna virtute, detracto corruptionis pristinae aulaeo, totam lucem suam conspicit. Excipitur etiam a spiritu sancto, sicut in pristina nativitate a spiritu profano. Sequitur animam nubentem spiritui caro, ut dotale

tur zu ihrer freien Wirksamkeit; die Seele erblickt ihr ganzes Licht, dem mit der Seele verbundenen heiligen Geiste folgt der Leib und dient nicht mehr der Seele, sondern ihm zum Organ. Indem er gegen die Cajaner polemisirt, geräth er in das Aeußerliche und hebt die heiligende Kraft hervor, die dem Wasser mitgetheilt sei. Doch bleibt ihm wichtig, die geistigen Bedingungen für die rechte Wirksamkeit der Taufe einzuschärfen: Glaube, Hingabe des Lebens an Christus, Bekenntniß. Daher streitet er gegen die heidnisch-jüdische Auffassung, als ob die Taufe eine magische Sündentilgung gewähre. Ohne thätige Reue, sagt er, sei auf Vergebung nicht zu hoffen. Wer dieß meine, thue, als wolle er eine Waare haben ohne den Preis.*) Hier spricht er gegen Solche, welche die Taufe aufschoben für den Nothfall; er spricht aber auch gegen die, welche sie übereilten, wie er meinte, das ist, die unmündigen Kinder taufen ließen. Nach seinen Aeußerungen über die magische Kraft des Wassers hätte man erwarten können, daß er die Kindertaufe billige; sein Widerspruch zeugt um so mehr gegen den apostolischen Ursprung derselben und geht aus von dem großen Gewicht, welches er auf die geistigen Bedingungen legte. Er sagt:**) die Kinder sollen erst Christum kennen lernen, ehe sie ihm einverleibt werden; warum eilt das unschuldige Alter zur Vergebung der Sünden? wie kann man dem Alter, dem man das Irdische nicht anvertraut, das Himmlische anvertrauen wollen? Er gedenkt des Einwandes, daß Christus gesagt habe: lasset die Kindlein zu mir kommen; darin will er nur finden, daß die Kinder durch Unterricht und Lehre zu Christo gewiesen werden; die Taufe soll ihnen erst dann ertheilt werden, wann sie Christum kennen. Man könne ja Niemandem ein Gut anvertrauen, wenn er es nicht kenne. Auch um der sponsores für die Taufe willen seien die Kinder nicht zu taufen, da der Ausgang ungewiß sei und jene leicht mehr versprechen, als sie halten könnten. Er fragt auch: wie aber, wenn nun Jemand vor der Taufe stirbt? In diesem Falle, antwortet er, ist der Glaube des Heils gewiß. Zwar haben Manche behauptet, Tertullian rede nicht gegen die Kindertaufe überhaupt, sondern meine nur, daß man sie in der Regel nicht anwenden solle, womit denn der Gebrauch im Nothfalle

---

mancipium, et iam non animae famula, sed spiritus. O beatum connubium, si non admiserit adulterium.

*) de poenit. 6.

**) de bapt. 18.

nicht ausgeschlossen wäre; aber dieß sagt eben Tertullian nicht, sondern die angeführten Worte nöthigen zu dem Schluß, daß er ein unbedingter Gegner der Kindertaufe war. So erkennen wir demnach bei Tertullian sowohl die Richtung des fortschreitenden christlichen Geistes, welche auf Einführung der Kindertaufe drang, als auch die ihr entgegenstehende. In der Theorie erhielt die erste bald darauf in der occidentalischen Kirche den Sieg; die magische Betrachtung von der Taufe, die Lehre von der Erbsünde bewirkten ihre Anerkennung in den nordafrikanischen Kirchen, und man hielt sie fortan für apostolische Stiftung. Dieß bezeugt schon Cyprian in seinem Brief an den Fidus*), welcher um so mehr Gewicht hat, da er von einer Synode von sechsundsechzig Bischöfen bestätigt ist. Er setzt die Kindertaufe als nothwendig voraus, weil keinem Menschen die Barmherzigkeit und Gnade Gottes versagt werden solle. Wenn die schwersten Sünder durch den Glauben Vergebung erhalten, um wie vielmehr diejenigen, welche nur die Erbsünde und noch nicht eigne Sünden hätten. Hierin liegt also schon die Ansicht, daß die nichtgetauften Kinder verdammt werden. Er setzt die Taufe in Analogie zur Beschneidung und will sie acht Tage nach der Geburt vollzogen wissen. An einer andern Stelle**) leitet er die Nothwendigkeit der Taufe aus den Worten Christi Joh. 3, 5. 6 ab.

Die orientalischen Kirchenlehrer. Justinus bezeichnet die Taufe als ein *λουτρὸν τῆς μετανοίας καὶ τῆς γνώσεως τοῦ θεοῦ****) wegen der damit verbundenen Sinnesänderung und Gotteserkenntniß, und setzt sie in sofern den jüdischen Lustrationen entgegen. Er sagt darüber†): da der Mensch zuerst nach dem Naturgesetz auf die Welt gekommen und in schlechten Sitten aufgewachsen ist, so wird er, damit er nicht Kind der Nothwendigkeit und Unwissenheit bleibe, sondern zu sittlichem Bewußtsein und Vergebung der Sünden gelange, wenn er nach der Wiedergeburt verlangt, im Namen des Vaters, des Sohnes und heiligen Geistes getauft. Es wird aber dieses Bad *φωτισμός* genannt, weil es den Sinn der Christen erleuchtet.

Clemens nennt die Taufe *χάρισμα*, *λουτρόν* als Reinigung von der Sünde, *φώτισμα τέλειον*. Er setzt die in der Taufe er-

*) epist. 64 Goldhorn, 59 Baluz.

**) testim. lib. III, 25.

***) dial. c. Tryph. c. 14.

†) Ap. I, § 61.

langte Gotteserkenntniß der Unwissenheit und deren Wirkungen entgegen.*) Das *βάπτισμα λογικόν* bewirkt die Erlösung. Ungeachtet dieser Bezeichnung des geistigen Wesens der Taufe sondert er doch die äußere Taufe nicht klar von der Wiedergeburt; daher er auch den Mythus aus dem Hirten des Hermas aufnimmt von dem Herabsteigen der Apostel in den Hades.**)

Origenes unterscheidet wie Tertullian bei der Taufe das negative Moment d. i. die Taufe der Buße, und das positive, die Taufe des Feuers, die Mittheilung des göttlichen Lebens, in welches die Buße durch den heiligen Geist verklärt wird. Es ist das Vorbild der allgemeinen Wiedergeburt; in der Taufe beginnt im Räthsel, was dann vollendet wird. Die höchste Bestimmung derselben ist***), die fortdauernde reinigende Kraft des göttlichen Logos symbolisch darzustellen, die Läuterung der gefallenen Wesen. Doch ist mit der äußerlichen Taufe eine besondere heiligende Einwirkung verbunden, die von der Anrufung der Trinität abgeleitet wird. Indeß ist ihm wichtig, alles nur im Zusammenhang mit der Gesinnung zu betrachten: das wahrhaft Heilbringende ist die Hingabe an Gott, und ohne Buße gereicht die Taufe zu größerer Verdammniß; weil Viele nicht mit der rechten Gesinnung zur Taufe gekommen sind, so sind sie noch nicht wiedergeboren, und die Wirksamkeit des heiligen Geistes giebt sich an ihnen nicht zu erkennen. Er stellt die Wirkung der Taufe gegenüber dem *μυστήριον τῆς γεννήσεως*, sofern Jeder als gefallener Geist die Sünde mit auf die Welt bringt.†) Hier konnte auch die Rechtfertigung der Kindertaufe ihre Anschließung finden; wir haben einige Aeußerungen von ihm darüber††), freilich nur in der Uebersetzung, und

*) *Παιδαγ.* I, 95.

**) Strom. II, p. 379.

***) in Joann. T. VI, § 17: *Χρὴ δὲ εἰδέναι, ὅτι ὥσπερ αἱ κατὰ τὰς γεγενημένας ὑπὸ τοῦ Σωτῆρος θεραπείας τεράστιοι δυνάμεις, σύμβολα τυγχάνουσαι τῶν ἀεὶ λόγῳ τοῦ θεοῦ ἀπαλλαττομένων πάσης νόσου καὶ μαλακίας, οὐδὲν ἧττον καὶ σωματικῶς γενόμεναι ὤνησαν, εἰς πίστιν προσκαλεσάμεναι τοὺς εὐεργετηθέντας· οὕτως καὶ τὸ διὰ τοῦ ὕδατος λουτρὸν, σύμβολον τυγχάνον καθαρσίου ψυχῆς πάντα ῥύπον ἀπὸ κακίας ἀποπλυνομένης, οὐδὲν ἧττον καὶ κατ᾽ αὐτὸ τῷ ἐμπαρέχοντι ἑαυτὸν τῇ θειότητι τῆς δυνάμεως τῶν τῆς προσκυνητῆς τριάδος ἐπικλήσεών ἐστιν ἡ χαρισμάτων θείων ἀρχὴ καὶ πηγή· „διαιρέσεις γὰρ χαρισμάτων εἰσίν.“*

†) in Matth. XV, § 23.

††) in Roman. l. V, in Lucam hom. XIV.

diese könnte nach späterer Orthodoxie gemodelt sein. Indeß da wir sie nicht nur durch Rufin, sondern auch durch Hieronymus haben, so wird die Auctorität um so zuverlässiger. Er leitet die Kindertaufe von den Aposteln her.

Auch Mani konnte sich unter den Persern auf die Kindertaufe als etwas Gewöhnliches berufen.*) Sie gilt also im dritten Jahrhundert in der nordafrikanischen, alexandrinischen und syrisch-persischen Kirche für apostolische Einsetzung. Aber doch sehn wir, daß sie bis ins fünfte Jahrhundert nicht herrschende Praxis war.

Ueber die Frage, was zur Gültigkeit des Taufaktes gehöre, kam es schon im zweiten Jahrhundert zu Differenzen; um die Mitte des dritten aber entspann sich darüber ein Streit der römischen Kirche gegen die nordafrikanische und kleinasiatische. Vom Standpunkte der letztern behauptete Cyprian, eine kirchliche Handlung könne nur gültig sein, wenn sie innerhalb der katholischen Kirche vollzogen würde; daher sei eine in einer häretischen Gemeinde empfangene Taufe ungültig; es müssen demnach die aus den häretischen Sekten zur katholischen Kirche Uebertretenden getauft werden.**) Hingegen der römische Bischof Stephanus war mit seiner Partei der Ansicht, daß es auf die subjective Beschaffenheit des Taufenden nicht ankomme, sondern auf das Objective des Taufaktes. Daher habe jede Taufe, wenn sie nur in der rechten Weise mit Anrufung der Trinität oder auch nur im Namen Christi vollzogen sei, darin ihre objective Gültigkeit. Auch im pastor Hermae***) findet sich die Formel: baptizari in nomine Domini; dieß ist wohl eine Hinweisung darauf, daß die Taufformel im Namen Christi ursprünglicher im Gebrauche war und erst später die andere in Gebrauch kam, in welcher die beiden auch in jener enthaltenen Begriffe entwickelt waren. Stephanus nannte seine Gegner rebaptistae, welchen Namen jene aber nicht gelten lassen wollten, weil sie die Taufe der Häretiker gar nicht als Taufe anerkannten.

Bei der Taufe haben wir den Keim des Sacramentes der Firmelung zu erwähnen. Die Handauflegung des Bischofs war ursprünglich Symbol der Mittheilung des heiligen Geistes; nun fanden sich Veranlassungen, diesen ursprünglich mit der Taufe verbundenen

---

*) August. c. Julian. III, 187.

**) vgl. die Briefe Cyprians 69 ff. (Goldh.), des Firmilian von Cäsarea in Cappad. 75 unter den Briefen Cyprians. Eusebius K.-G. 7, 2—9.

***) I, 3, § 7.

Akt davon zu trennen. Wenn nämlich Häretiker in die Kirche aufgenommen werden wollten, so wurde ihnen, wenn sie nicht wiedergetauft wurden, nur vom Bischof die Hand aufgelegt zur Mittheilung des Geistes. Weiter kam hinzu, daß man den Bischof als eigentlichen Nachfolger der Apostel durch diesen Akt vor den Presbytern auszeichnen wollte; man eignete ihm daher das Vermögen zu, durch die Handauflegung den Geist mitzutheilen. So entstand die Lehre von diesem Akt als dem Siegel der Mittheilung des heiligen Geistes (signaculum, σφραγίς). Der Bischof Cornelius von Rom sagt von Novatian, welcher in der Krankheit die Taufe und nachher nicht jene Confirmation empfangen hatte: wie kann er den heiligen Geist empfangen haben, da er die σφραγίς nicht von dem Bischof bekommen hat?*) So weit ging damals schon die römische Beschränktheit und Anmaßung.

2. Die Lehre vom Abendmahl.

A. Ebrard, das Dogma v. Abendmahl u. s. Geschichte. 1845. K. F. A. Kahnis, d. Lehre v. Abendmahl. 1851. J. Döllinger, d. Lehre v. d. Eucharistie in den 3 ersten Jahrh. 1826. J. W. F. Höfling, d. Lehre d. ältesten Kirche v. Opfer im Leben u. Kultus der Christen. 1851.

Die Untersuchung dieses Gegenstandes war seit der Reformation von vielen Streitigkeiten bewegt und getrübt; in der neuern Zeit hat sich das Parteiinteresse dabei von neuem geltend gemacht. Wir haben unsrerseits keine Ursache zu einer solchen Befangenheit, können daher auch nicht von der Voraussetzung ausgehn, daß die wahre Auffassung die sei, welche sich bei den ältesten Kirchenlehrern findet. Denn wir erkannten schon bei der Lehre von der Kirche und von der Taufe die Ursachen, welche frühe eine Trübung bewirkten. Wenn man schon bei der Taufe das Wasser als das Mittel für eine geistig-leibliche Gemeinschaft mit Christo betrachtete, um wie viel mehr mußte man in den Zeichen, welche man beim Abendmahl gebrauchte, ein solches erblicken. Es gab eine Geistesrichtung, die von selbst dazu führte, dem äußern Zeichen zu viel beizulegen.

Es finden sich in dieser Periode schon verschiedene Vorstellungen über die Lehre vom Abendmahl; der Kampf mit dem Doketismus gab zuerst Veranlassung, sie zu entwickeln. Wenn von jenem Standpunkte der sinnlichen Erscheinung Christi keine Realität beigelegt

*) Euseb. K.-G. VI, 43.

wurde, so konnte man auch nicht von einer Mittheilung seines Leibes reden, und da die Auferstehung des menschlichen Leibes geleugnet ward, so paßte dazu nicht die Vorstellung von der Mittheilung eines unvergänglichen Lebensprinzipes an die ganze menschliche Natur. Die Polemik hiegegen finden wir schon in den Stellen der ignatianischen Briefe, welche mehr den Charakter des Ursprünglichen an sich tragen. Sie richtet sich gegen Solche, welche an der Feier des Abendmahls nicht theilnehmen, weil sie nicht glauben, daß die εὐχαριστία der Leib des Erlösers sei.*) Der Verfasser nennt das Abendmahl ein Mittel zur Unsterblichkeit, ein Gegengift gegen den Tod, ein Mittel zum ewigen Leben in der Gemeinschaft mit Christo.**) Wie also Irenäus es als eine Wirkung der Taufe darstellt, daß die Theilnahme am Leibe Christi unsterblich mache, so wird hier der Leib Christi im Abendmahl als das Mittel angesehn, wodurch in den menschlichen Leib der Same der Unsterblichkeit gelegt werde. Irenäus ***) hält den Gnostikern es als doppelte Inconsequenz vor, wenn sie das Abendmahl feiern, einmal weil sie die Identität des Gottes, der sich in Christo geoffenbart, und des Schöpfers der Natur nicht anerkennen; und das Abendmahl sei doch gewiß aus den Gaben der Natur genommen. Wie inconsequent, sagt er, ist es, Brod und Wein Gott zu weihen, wenn man die Natur nicht als Werk Gottes anerkennt! Zweitens darum, weil doch der Leib der Gläubigen im Abendmahle den Leib Christi aufnehme und dennoch nicht für das ewige Leben bestimmt sein solle. Consequent dagegen sei die Lehre der katholischen Kirche; denn sie nehme diese Gaben aus der Natur, die Gott angehöre, dem Gott, der sich in Christo offenbart habe, und sie bekenne die Vereinigung des Leibes und das Prinzip des unvergänglichen Lebens.†) Der

---

*) ad Smyrn. 7.

**) ad Ephes. c. 20: ἕνα ἄρτον κλῶντες, ὅς ἐστι φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν, ἀλλὰ ζῆν ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ διὰ παντός.

***) H. Thiersch, d. Lehre des Irenäus v. d. Eucharistie aufs neue untersucht in Guericke u. Rudelbach Zeitschr. f. luth. Theol. 1841. 4.

†) IV, 18, 4. 5: der griechische Text hat hier noch ἔγερσις, was aber Glossem ist; πνεῦμα bezeichnet nämlich bei diesem Kirchenlehrer das göttliche Wesen und Lebensprinzip.

Vgl. auch d. Ausgabe d. Irenäus v. Stieren, S. 618, welcher den ganzen Satz καὶ ὁμολογοῦντες σαρκὸς καὶ πνεύματος ἔγερσιν, der in der lateinischen Uebersetzung fehlt, für unecht hält, und wie es scheint, mit Recht. (J.)

Sinn dieser Worte wird deutlicher und die gegebene Auffassung bestätigt durch das Folgende:*) wie das irdische Brod nach der Consecration nicht mehr gewöhnliches Brod ist, sondern besteht aus irdischem und himmlischem, so sind auch die Leiber, welche an der Eucharistie theilnehmen, nicht mehr vergänglich, sondern von dem Leibe und Blute des Herrn genährt. Denselben Gedanken spricht er früher aus: wie sollte der Leib der Gläubigen die Gabe Gottes, das ewige Leben, nicht aufnehmen können, da er von dem Leibe des Herrn genährt wird und sein Glied ist? Die Vorstellung dieses Kirchenlehrers ist also, daß Brod und Wein vermöge des weihenden Gebetes von dem Leibe und Blute Christi innerlich durchdrungen werden und durch die wirkliche Mittheilung der letztern dem Genießenden unvergängliches Leben verleihn.

Wichtig ist der Ursprung der Auffassung des Abendmahls als eines Opfers, worin der Keim zu der nachherigen Lehre von dem Meßopfer liegt. Anfänglich wird diese Idee nicht auf Christi Leib und Blut an sich bezogen, sondern auf die natürlichen, im Abendmahl angewendeten Gaben. Da der Vorsteher Brod und Wein gewöhnlich aus den Gaben der Gemeinde nahm, in ihrem Namen sie emporhob und Gott mit Dankgebet darbrachte, so bezeugte er dadurch, wie die Gemeinde alles, was sie hat, Gott verdankt und bereit ist, es zu seinem Dienste zu gebrauchen. Also im Sinne eines geistigen Dankopfers und eines Aktes des allgemeinen christlichen Priesterthums heißt das Abendmahl ein Opfer. So bei Irenäus, der es als symbolisches Dankopfer den Opfern der Juden und Heiden entgegensetzt. Christus, sagt er**), hat den Jüngern die Weisung gegeben, Gott die Erstlinge seiner Geschöpfe darzubringen als Zeichen ihrer Dankbarkeit, und wie die Kirche dieß von den Aposteln empfangen hat, weiht sie Gott die Erstlinge seiner Gaben. Die Juden***), die Gott als ihren Herrn betrachteten, brachten ihm einen bestimmten Zehnten dar; die Christen aber, seine Kinder, bringen ihm alles dar. Statt daß sich

---

*) l. l. § 5: ... *ὡς γὰρ ἀπὸ γῆς ἄρτος προςλαμβανόμενος τὴν ἔκκλησιν τοῦ θεοῦ οὐκέτι κοινὸς ἄρτος ἐστὶν, ἀλλ᾽ εὐχαριστία ἐκ δύο πραγμάτων συνεστηκυῖα, ἐπιγείου τε καὶ οὐρανίου, οὕτως καὶ τὰ σώματα ἡμῶν μεταλαμβάνοντα τῆς εὐχαριστίας, μηκέτι εἶναι φθαρτὰ, τὴν ἐλπίδα τῆς εἰς αἰῶνας ἀναστάσεως ἔχοντα.*

**) IV, 17, 5.

***) IV, 18, 2.

hier die Anwendung eines partikularen Priesterthums finden sollte, finden wir nur den Ausdruck des allgemeinen Priesterthums; nicht das Opfer heiligt den Menschen, sagt er deshalb*), sondern die Gesinnung des Opfernden macht, daß Gott das Opfer wohlgefällig aufnimmt. Nur Eine Stelle findet sich, welche der Auffassung der spätern katholischen Theologen günstig und von diesen besonders gebraucht worden ist**), wo es nach der einen Lesart heißt: verbum, quod offertur Deo, was heißen würde: der Logos, der Gott dargebracht wird; damit wäre das Opfer schon auf die Darbringung Christi selbst bezogen. Jedoch wir können uns schwer entschließen, dieß als eine Meinung des Irenäus gelten zu lassen, welcher immer sagt, daß die Christen Gott alles weihen müßten in Christi Namen, z. B. ecclesia offert per Jesum Christum. Wir können nicht zweifeln, daß die andere Lesart: verbum, per quod offertur Deo, die richtige ist.

Diese geistige Vorstellung bei der Bezeichnung des Abendmahls als eines Opfers finden wir auch bei Justinus. Er sagt:***) Gott nimmt die Opfer von seinen Priestern an; alle Christen aber, als von den Sünden gereinigt, sind das wahre, priesterliche Geschlecht. Er erwähnt einen doppelten Zweck bei der Darbringung des Brodes und Weines: die dankbare Erinnerung an das heilsame Leiden Christi und die Gaben der Schöpfung. Darin liegt die Beziehung auf die ursprüngliche Schöpfung und auf die Erlösung, durch welche alles, was dem Menschen gegeben, aber durch die Sünde in ein unrichtiges Verhältniß zu ihm gekommen war, nun ihm wiedergegeben wird. Beides also wird im Dankgebet beim Abendmahl hervorgehoben.†) Demnach enthält auch Justins Ansicht nichts, als was mit dem allgemeinen christlichen Priesterthum zusammenhängt. Das Opfer im Abendmahl ist ein Akt desselben, welchen der Bischof im Namen der Gemeinde vollzieht. Es ist nicht die Einführung einer jüdischen Betrachtung, sondern der Gegensatz gegen dieselbe.

*) l. l. § 3.

**) Et hanc oblationem ecclesia sola puram offert fabricatori, offerens ei cum gratiarum actione ex creatura ejus. Judaei autem non offerunt, manus enim eorum sanguine plenae sunt; non enim receperunt verbum, per quod offertur Deo. — Stieren hat die L.-A. verbum quod aufgenommen, doch mit starken Bedenken, und deutet verbum nicht vom Logos, sondern von den mit dem Abendmahl verbundenen Gebeten.

***) dial. c. Tryph. § 116.

†) c. 41.

Aber aus der geistigen und symbolischen Auffassung der Opferidee ist nicht zu schließen, daß Justin überhaupt dem Abendmahl allein eine symbolische Idee beigelegt habe. Hievon sagt er vielmehr:*) wir nennen dieß nicht gewöhnliches Brod, noch gewöhnlichen Trank, sondern auf welche Weise Christus Fleisch und Blut geworden war durch das Wort Gottes zu unserm Heil, so haben auch wir vernommen, daß die durch das von ihm herrührende Wort des Gebetes gesegnete Nahrung, wodurch unser Fleisch und Blut genährt wird, jenes, des fleischgewordenen Jesus, Fleisch und Blut sei. Justin hat also dieselbe Grundvorstellung wie Irenäus, daß vermöge der Consecration Christi Fleisch und Blut sich wirklich mit Brod und Wein verbinden. Bei Justin kommt eine Anschauungsweise hinzu, welche in der folgenden Periode fortwirkt: der λόγος εὐχῆς nämlich, welcher dieß Wunder bewirkt, sieht zurück auf den Logos, welcher unmittelbar die Menschwerdung vollbracht hat. Dieser ist es, welcher auch hier Fleisch und Blut Christi erzeugt. Die Vorstellung ist nicht, daß Christus selbst gegenwärtig sei mit seinem Fleische und Blute, sondern daß durch die Wirkung des Logos, der einst in Christo erschien, Fleisch und Blut hervorgebracht werde, eine wiederholte Menschwerdung und in sofern Identität des Leibes Christi.

Die nordafrikanische Lehre thut einen Schritt zu einer mehr geistigen Auffassung. Tertullian bedient sich zuweilen solcher Ausdrücke, als wären Brod und Wein nur symbolische Zeichen: Christus hat das Brod zu seinem Leibe gemacht, d. h. seinen Leib genannt, nämlich figura corporis;**) ferner: Christus hat den Wein geweiht zum Andenken an sein Blut.***) Jedoch auch Ausdrücke entgegengesetzter Art finden sich bei ihm, wie: vescitur opimitate dominici corporis†); die Bezeichnungen der ersten Art sind indeß die häufigeren.

---

*) Apol. I, 66: *Οὐ γὰρ ὡς κοινὸν ἄρτον οὐδὲ κοινὸν πόμα ταῦτα λαμβάνομεν, ἀλλ' ὃν τρόπον διὰ λόγου θεοῦ σαρκοποιηθεὶς Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν καὶ σάρκα καὶ αἷμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχεν, οὕτως καὶ τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφὴν, ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν, ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι.*

**) c. Marc. IV, 40: Acceptum panem et distributum discipulis corpus suum illum fecit, hoc est: corpus meum dicendo i. e. figura corporis mei.

***) de anima 17. — vini saporem, quod in sanguinis sui memoriam consecravit.

†) de pudic. 9.

Da man nun grade bei Tertullian sinnlichere Vorstellungen erwarten mußte, so wird man um so mehr veranlaßt, eine Vermittlung zwischen beiden Ausdrucksweisen zu suchen. Dazu kommt, daß auch andere Aussprüche beweisen, daß er mit dem äußerlichen Zeichen ein übernatürliches Element verbunden glaubte. Man pflegte in der nordafrikanischen Kirche von dem geweihten Brode nach Hause zu nehmen und es morgens früh zu genießen. Dieß ging von einer tief christlichen Anschauung aus: das ganze Leben des Christen sollte durch stete Verbindung mit Christo geheiligt werden. Aber man blieb bei der geistigen Auffassung dieses Gebrauches nicht stehn, sondern glaubte mit der Speise eine übernatürliche, heiligende Kraft und magische Wirkung verbunden. Darin stimmt auch Tertullian ein*), indem er die übernatürliche Wirkung beschreibt, die vom Leibe auf die Seele übergehe. Der Leib, sagt er, genießt Leib und Blut Christi, damit auch die Seele von Gott genährt werde. Hier scheint er zwei Momente zu setzen: die geistige Gemeinschaft mit Christo nach seinem Wesen und auch eine heiligende Berührung mit seinem Leibe. Diese Erklärung wird bestätigt durch die Auslegung des Vaterunser**): man könne die Bitte um das tägliche Brod auch geistig verstehn, in sofern Christus für das geistige Leben sei, was das Brod für den Leib, und in sofern der Leib Christi in dem Brode bezeichnet werde. Er unterscheidet also auch hier von der geistigen Gemeinschaft mit Christo die durch die Vermittlung seines im Brode gegebenen Leibes hergestellte. Er setzt durch das Abendmahl eine unzertrennliche Verbindung mit dem Leibe Christi in der Kirche. Wir erkennen demnach, wenn wir alles zusammennehmen, daß Tertullian, obgleich er gewiß keine Durchdringung des Brodes und Weines mit dem Leibe und Blute Christi annahm und Brod und Wein an sich als Symbole des Leibes und Blutes Christi dachte, doch ein übernatürliches Element im Abendmahl und eine übernatürliche Verbindung mit dem Leibe Christi zur Heiligung des ganzen Menschen behauptete.

---

*) de resurrect. carn. 8: Caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima de Deo saginetur.

**) de orat. 6: Christus enim panis noster est, quia vita Christus et vita panis. Ego sum, inquit, panis vitae. Et paulo supra: Panis est sermo Dei vivi, qui descendit de coelis. Tum quod et corpus eius in pane censetur: Hoc est corpus meum. Itaque petendo panem quotidianum perpetuitatem postulamus in Christo et individuitatem a corpore eius.

Cyprian redet von dem Blute Christi, das man trinke und das im Weine sei*); aber das Gewicht dieser Ausdrücke wird durch den Zusammenhang geschwächt, indem er gegen diejenigen, welche beim Abendmahl bloß Wasser gebrauchten, nachweisen will, daß die Verbindung von Wasser und Wein nothwendig sei. Das Wasser sei das Symbol der Gemeinde, und es werde durch ihre Verbindung die der Gemeinde mit Christo bezeichnet. Man könnte daraus folgern, daß er auch den Wein nur für ein Symbol des Blutes Christi gehalten habe. Aber bei ihm sind die Vergleichungen nicht zu strenge zu nehmen; er vergleicht auch die Wirkungen des Abendmahls mit den gewöhnlichen des Weins: das Herz des Menschen werde erheitert durch das Abendmahl; nicht mehr durch die Sünde getrübt, gelange es zur Freude an der göttlichen Gnade.**) Cyprian dachte ebenfalls mit dem Abendmahl eine gewisse heiligende Berührung mit dem Leibe Christi verbunden. Christus, sagt er, ist das Brod derer, welche seinen Leib berühren; vom Abendmahl ausgeschlossen sein heißt von der Heiligung Christi und seinem Leibe fern sein.***) Cyprians Ansicht ist daher vermuthlich der des Tertullian ähnlich. Daß er ein übernatürliches Element beim Abendmahlsgenuß annahm, geht auch aus den Legenden hervor von den Folgen des unwürdigen Genusses des Abendmahls.†)

Zugleich mit der Kindertaufe fand auch die Kindercommunion Eingang, worin ebenfalls die Voraussetzung einer heiligenden Einwirkung, die unabhängig von der bewußten Aneignung sei, enthalten war. Wie man die unbedingte Nothwendigkeit der Taufe aus dem Gespräche mit Nikodemus ableitete, so schloß man aus Ev. Joh. 6 nach den Worten von dem Essen und Trinken des Fleisches und Blutes Christi, daß Niemand am ewigen Leben Theil haben könne ohne den Genuß des Abendmahls, und ertheilte es daher auch den Kindern gleich nach der Taufe. Cyprian theilt diese Vorstellung;††) doch hält er es

*) ep. 63 c. 2. 13: Non quia nos omnes portabat Christus, qui et peccata nostra portabat, videmus, in aqua populum intelligi, in vino vero ostendi sanguinem Christi. Quando autem in calice vino aqua miscetur, Christo populus adunatur, et credentium plebs ei, in quem credidit, copulatur et coniungitur.

**) c. 11.

***) de orat. 18. Auch er deutet die Bitte um das tägliche Brod vom Abendmahl.

†) de lapsis c. 25. 26.

††) testim. III, 25.

noch für nöthig, unmittelbar darauf sich gegen die sittliche Trägheit zu verwahren, welche aus der Veräußerlichung der Auffassung des Abendmahls entspringen konnte, und fordert, daß der Glaube sich in Werken thätig zeige. Bei Cyprian bemerken wir zuerst den Uebergang von der geistigen Opferidee zur späteren katholischen. Er bezieht die Opferhandlung beim Abendmahl auf das Opfer Christi: Christi Leib und Blut werde dargebracht (sanguis Christi offertur). Daher verlangt er*) Correspondenz der Opferhandlung und des von Christo dargebrachten Opfers zur rechten Feier derselben. Damit verbanden sich Vorstellungen von magischen Wirkungen. Das christliche Priesterthum nach Art des alttestamentlichen gefaßt, schien ein Opfer und zwar von höherer Art zu erfordern. Indem die Abendmahlshandlung als Darbringung dieses Opfers galt, war damit der Keim der katholischen Idee vom Meßopfer gegeben. Dazu kam, daß bei dem Dankgebet im Abendmahl derer besonders gedacht wurde, welche die Gaben gebracht hatten, und so auch für die im Glauben an den Herrn Gestorbenen, für welche die Angehörigen an ihrem Todestage Spenden brachten, das Gebet gesprochen ward; daß man ferner im Andenken an die Gemeinschaft mit ihnen das Abendmahl genoß. Die Verbindung dieser Beziehungen mit der Idee des Opfers gab die Anschließung für die katholische Idee von dem Meßopfer für Verstorbene.

Die alexandrinische Schule zeigt eine weitere Abstufung in der Richtung der symbolischen Auffassung. Der von ihr besonders durchgeführte allgemeine Unterschied des *νοητόν* und *αἰσθητόν*, der Idee und des Symbols, findet auch auf das Abendmahl seine Anwendung. Clemens sagt:**) das Fleisch und Blut Christi essen heißt Theil nehmen an dem göttlichen Leben Christi durch die geistige Gemeinschaft mit ihm, den alten Wandel ablegen und Christi Wandel zu dem seinigen machen. So deutet er die Stelle im sechsten Capitel des Evangelium Johannis; aber obgleich die Alexandriner als den höchsten Zweck der äußerlichen religiösen Handlung die symbolische Darstellung des Innerlichen setzen, so schreiben sie doch dem Symbol an sich eine Wirkung zu. Clemens sagt, daß die, welche im Glauben am Abendmahl Theil nehmen, geheiligt werden an Seele und Leib, und scheint dabei eine geistige Gemeinschaft mit dem Logos für

*) ep. 63, c. 17.

**) *παιδαγ.* l. I, p. 102. Strom. V, p. 579.

die Seele, aber auch zugleich eine gewisse Verbindung des Leibes mit dem Leibe Christi anzunehmen.*) Origenes entwickelt seine Ideen klarer: es sei zu unterscheiden, was Leib Christi ist in leiblicher und sinnlicher Bedeutung, das Essen des Leibes und Blutes im höchsten geistigen und in dem untergeordneten symbolischen Sinne, das wahre Essen und dasjenige, was nach der gewöhnlichen Ansicht vom Abendmahl darunter verstanden wird.**) Der höchste Zweck des Abendmahls ist nach ihm, die geistige Gemeinschaft mit dem Logos darzustellen und den geistigen Genuß desselben; der Logos wird Speise der Seele. Das sichtbare Abendmahl können Würdige und Unwürdige genießen; anders aber ist es mit dem Logos, der wahres Brod und wahrer Wein ist, welches ein schlechter Mensch nicht essen kann. Dieß ist die göttliche Verheißung vom Logos der Wahrheit, durch welchen die Seele genährt wird.***) Aehnlich sagt er:†) wenn Christus das Brod seinen Leib nannte, so ist darunter das Wort zu verstehn, welches die Seele nährt, das Brod, welches vom himmlischen Brode kommt; nicht jenes sichtbare Brod hat er seinen Leib genannt, sondern das Wort, dessen Mittheilung dargestellt wird durch das Brechen des Brodes und das Ausgießen des Weines. Die Vorstellung ist also: wie das Brod gebrochen und zur Nahrung gegeben wird, so theilt sich Christus mit durch das Wort der Wahrheit, welches von ihm ausgeht. Die Mittheilung dieser Elemente ist Symbol der Mittheilung des Logos durch das Wort der Wahrheit. Dieß ist die höchste esoterische und dem Gnostiker bekannte Bedeutung des Abendmahls. Daneben aber hat doch auch das äußerliche Abendmahl noch seine besondere Beziehung. Das Brod im Abendmahl, sagt er, sei durch das Gebet ein heiliger und heiligender Leib für die, welche mit der rechten Gesinnung sich

*) *παιδαγ.* 2, p. 151: *ἡ δὲ ἀμφοῖν αὖθις κρᾶσις, ποτοῦ τε καὶ Λόγου, εὐχαριστία κέκληται, χάρις ἐπαινουμένη καὶ καλὴ, ἧς οἱ κατὰ πίστιν μεταλαμβάνοντες ἁγιάζονται καὶ σῶμα καὶ ψυχὴν· τὸ θεῖον κρᾶμα τὸν ἄνθρωπον τοῦ πατρικοῦ βουλήματος πνεύματι καὶ Λόγῳ συγκίρναντος μυστικῶς· καὶ γὰρ ὡς ἀληθῶς μὲν τὸ πνεῦμα ᾠκείωται τῇ ἀπ᾽ αὐτοῦ φερομένῃ ψυχῇ· ἡ δὲ σὰρξ, τῷ Λόγω· δι᾽ ἣν ὁ Λόγος γέγονε σάρξ.*

**) in Matth. XI, § 14 gegen das Ende.

***) in Joann. XXXII, § 16: *νοείσθω δὲ ὁ ἄρτος καὶ τὸ ποτήριον τοῖς μὲν ἁπλουστέροις, κατὰ τὴν κοινοτέραν περὶ τῆς εὐχαριστίας ἐκδοχὴν· τοῖς δὲ βαθύτερον ἀκούειν μεμαθηκόσι, κατὰ τὴν θειοτέραν καὶ περὶ τοῦ τροφίμου τῆς ἀληθείας λόγου ἐπαγγελίαν.*

†) opp. III, p. 898 Ru.

seiner bedienen. Er leitet also die heiligende Einwirkung von der Consecration ab, setzt aber, wie bei der Taufe, als nothwendige Bedingung die empfängliche Richtung des Gemüthes und polemisirt deshalb*) gegen diejenigen, welche dem äußern Elemente an und für sich heiligende Einwirkung zuschrieben. Wie nicht das, was in den Mund kommt, den Menschen verunreinige, so könne auch der Mensch nicht geheiligt werden durch das, was in den Mund kommt, wenn auch die Einfältigen das sogenannte Brod des Herrn für etwas Heiligendes halten. Die Ursache des Mehrhabens ist die gute Gesinnung eines Jeden, das ausgesprochene Gebet allein ist es, welches dem nützt, welcher das Abendmahl würdig genießt.

Fassen wir das Resultat zusammen, so erkennen wir in dieser Periode eine dreifache Abstufung mit vielfachen Uebergängen von der mehr sinnlich realistischen zur geistigeren Auffassung. Auf der ersten Stufe eine eigentliche Durchdringung der Substanz des Brodes und Weines mit dem auf übernatürliche Weise hervorgebrachten Leibe und Blute Christi dessen Genuß die Bereitung des Leibes der Gläubigen für die Auferstehung vermittelt; dieß in der eigenthümlichen Fassung, daß nicht der verklärte Christus selbst gegenwärtig sei, sondern eine gleichsam wiederholte Menschwerdung des Logos statt finde, der mittelbar Leib und Blut erzeugt, wie zuvor unmittelbar den Körper Christi. Dieß konnte zusammenhangen mit der Ansicht von der Menschwerdung Christi, wonach eine Verbindung des Logos bloß mit einem menschlichen Körper ohne menschliche Seele angenommen ward. Auf der zweiten Stufe setzte man keine solche Durchdringung der Substanzen mit Christi Leib und Blut, aber bei der geistigen Gemeinschaft mit Christo, die das Abendmahl vermittle, eine gewisse übernatürliche, heiligende Berührung mit dem Leibe Christi und zwar als etwas dem äußern Zeichen Inhärirendes. Die dritte Stufe, welche Origenes einnimmt, hält Symbol und Bedeutung auseinander und verwirft jede Vorstellung von einem übernatürlichen Elemente, welches dem Brode und Weine inhärire.

*) in Matth. XI, 14: *καὶ ἐπὶ τοῦ ἄρτου τοίνυν τοῦ κυρίου ἡ ὠφέλεια τῷ χρωμένῳ ἐστὶν, ἐπὰν ἀμιάντῳ τῷ νῷ καὶ καθαρᾷ τῇ συνειδήσει μεταλαμβάνῃ τοῦ ἄρτου. Οὕτω δὲ οὔτε ἐκ τοῦ μὴ φαγεῖν, παρ' αὐτὸ τὸ μὴ φαγεῖν ἀπὸ τοῦ ἁγιασθέντος λόγῳ θεοῦ καὶ ἐντεύξει ἄρτου, ὑστερούμεθα ἀγαθοῦ τινος, οὔτε ἐκ τοῦ φαγεῖν περισσεύομεν ἀγαθῷ τινι· τὸ γὰρ αἴτιον τῆς ὑστερήσεως ἡ κακία ἐστὶ καὶ τὰ ἁμαρτήματα· καὶ τὸ αἴτιον τῆς περισσεύσεως ἡ δικαιοσύνη ἐστὶ καὶ τὰ κατορθώματα.*

Der allgemeine Begriff des Sacramentes war weder im neuen Testament, noch in der mündlichen Ueberlieferung der Apostel gegeben. Wäre man mit wissenschaftlichem Bewußtsein an seine Bildung gegangen, so hätte man die beiden einzigen, von Christo herrührenden Zeichen dieser Art vergleichen und etwas Gemeinsames darin suchen können; aber der Begriff bildete sich mit viel weniger Reflexion, mehr unbewußt und aus der kirchlichen Praxis, und wurde ebenso nicht mit klarem Bewußtsein, sondern in willkürlicher Ausdehnung angewendet. Sacramentum ist Uebersetzung von *μυστήριον* und ist sehr vieldeutig; omnis res sacra kann damit bezeichnet sein. Man nennt daher so sehr verschiedenartige Dinge: die heilige Lehre und das heilige Zeichen, das ganze Christenthum als heilige Stiftung, die Verpflichtung, die bei der Taufe eingegangen wird, als sacramentum militiae christianae. Man reflectirte nicht über die Zahl der heiligen Zeichen, die in der Gemeinde als Sacramente galten. Wir sahen, wie zu den beiden neutestamentlichen Zeichen durch besondere, in der kirchlichen Praxis gegebene Veranlassungen ein anderes, die Confirmation, hinzukam. Durch solche besondere Bedingungen wurden noch zwei andere spätere katholische Sacramente eingeführt, deren Keime wir in dieser Periode finden: die Ordination der Bischöfe, welche nach der Lehre vom Priesterthum besondere Bedeutung erhalten mußte, da die Weihe zu dem Priesterthum das Vermögen mittheilte, den heiligen Geist zu übertragen; ferner finden sich die ersten Spuren von dem Sacrament der Buße. Da man Wiedergeburt und Taufe nicht auseinander hielt und die Sündenvergebung an dem Taufact haften ließ, ohne zu erkennen, wie das Objective der Sündenvergebung nicht mit einem Acte, sondern von dem Subjectiven des Glaubens durch das ganze Leben hin angeeignet wird, so entstand die Meinung, daß die Sündenvergebung, welche durch Christum erworben sei, sich nur auf die vor der Taufe begangenen Sünden beziehe. Da fragte es sich nun, was geschehen solle, wenn der Taufbund durch schwere Sünden verletzt sei. Man glaubte, für die Sünden nach der Taufe eine andere Genugthuung der göttlichen Gerechtigkeit zu bedürfen, nämlich gute Werke und freiwillige Bußübungen; die fortgesetzte Leistung der guten Werke erwerbe die Vergebung der peccata venialia. So redet Cyprian**) von der fortgesetzten Vollbringung guter Werke als von

*) de op. et eleem. 2: Et quia semel in baptismo remissa peccatorum

einer gleichsam wiederholten Taufe, wodurch die göttliche Gnade erlangt werde. Der Ausdruck von einer durch das ganze Leben hindurchgehenden Taufe könnte mit den evangelischen Vorstellungen in Einklang stehn; aber in seinem Sinne bedeutet er: die guten Werke sollen ersetzen, was die Taufe geleistet hat, und immerfort Genugthuung geben. Hiebei liegt andrerseits die falsche Auffassung der guten Werke zu Grunde, indem sie nicht im Zusammenhang mit dem Glauben verstanden werden. Für die peccata mortalia sollten aber gute Werke allein keine Genugthuung bieten, sondern es bedurfte der weiteren durch freiwillig übernommene Strafen; eine juridische Ansicht von der Buße und dem geistlichen Gerichte, welches sie auferlegte, deren Spuren sich schon bei Tertullian finden.*) Denen, welche die Buße recht verrichtet hatten, wurde die Absolution gewährt, denn hier knüpfte die Vorstellung von der Absolution als priesterlicher Handlung an, sofern den Bischöfen die den Aposteln übertragene Schlüsselgewalt zustehe und ihnen die Macht gebe, die Bußfertigen freizusprechen. Mit diesen Irrthümern in Betreff der Buße und Absolution hangen Streitigkeiten in dieser Periode zusammen; es gab eine strenge Partei, welche namentlich durch den Montanismus und den Novatianismus fixirt wurde, und welche im Gegensatz zu einer laxeren behauptete: da die von Christo verliehene Sündenvergebung sich nur auf Sünden vor der Taufe beziehe, so sei die Kirche nicht ermächtigt, denjenigen, welche die Vergebung durch peccata mortalia verscherzt haben, sie von neuem anzukündigen. Sie könnten wohl zur Buße ermahnt, dürften aber nicht von den Bischöfen absolvirt werden; daher der in dem novatianischen Streit geltend gemachte Grundsatz: wenn die Kirche Solche dennoch aufnehme, so verliere sie das Prädicat der reinen, katholischen Kirche.

g. Von der Eschatologie.

Gieseler, Dogmengeschichte herausg. von Redepenning. 1855. S. 225 flg.

In dieser Lehre ist zu unterscheiden, was sich auf die Entwicklung der Kirche im Ganzen bis zu ihrer Vollendung und auf die Entwicklung der einzelnen Gläubigen nach dem Tode bezieht. Das neue Testament gab nur Fragmente des Dogma und ließ desto größeren Raum für die individuelle Auffassung. Um so leichter konnte

---

datur, assidua et ingis operatio baptismi instar imitata Dei rursus indulgentiam largitur.

**) de poenit. z. B. c. 5: per delictorum poenitentiam Domino satisfacere.

man irren, wenn man sich der Schranken menschlicher Erkenntniß nicht bewußt blieb und zu viel bestimmen wollte. Die Worte Christi haben vor den Worten jedes anderen Lehrers das voraus, daß sie über die Entwicklung der Jahrhunderte hinausgehn, ihnen vorgreifen. Man kann von ihrem Inhalt nicht sagen, daß er in den ersten Zeiten der Kirche am besten verstanden werden mußte, sondern der Gang der Entwicklung sollte selbst dazu beitragen, die unerschöpfliche Wahrheit dieser Worte zu erkennen. Dieß gilt auch von dem Vergleiche des Reiches Gottes mit einem Sauerteig. Was darin liegt, daß das Christenthum von innen heraus alle Zweige des menschlichen Lebens durchdringen und verklären sollte, das vermochte die erste Zeit nicht so ganz zu fassen; die ganze Entwicklung der christlichen Sittenlehre ist ja eben nichts weiter, als die Entfaltung dessen, was mit diesem Worte gesagt ist. Damit hängt nun genau zusammen, was Christus gesprochen hat von seiner Zukunft in der Menschheit als dem Schlußpunkt für alles, was durch das Christenthum als Sauerteig für ihre Entwicklung gewirkt werden soll. In den ersten Zeiten war der Blick nur auf jenes letzte Kommen Christi gerichtet; man übersah das Dazwischenliegende, die Krümmen des Weges. Dieß Vorwegnehmen des Zieles war etwas für die damalige Zeit Nothwendiges, wie denn die eschatologischen Irrthümer überhaupt etwas für sie Naturgemäßes haben. Auch das gehört dahin, daß man den Kampf der Kirche auf Erden sich nur als einen Kampf gegen die heidnische Welt vorstellte; man glaubte den Gegensatz des heidnischen Staates fortdauernd und war der Vorstellung fern, daß er sich der Herrschaft der Kirche vermöge deren innerer Entwicklung willfährig unterordnen würde. Erst Origenes faßt die Idee, daß endlich selbst die weltliche Macht durch die dem Christenthum einwohnende Kraft genöthigt werden würde, sich ihm zu beugen. Von dem Standpunkt der Andern war es die Wiederkunft Christi, welche durch sein übernatürliches und unmittelbares Eingreifen diese Aufgabe verwirklichen sollte. Es wurde die Idee ausgebildet, welche eine große Wahrheit enthält, daß der Kampf mit der Welt immer stärker werden und das Böse im Antichrist seinen Culminationspunkt erreichen, dann aber das Wunder Christi den Triumph der Kirche bewirken werde. Die erste Verfolgung der Christen durch Nero hatte auf sie großen Eindruck gemacht, und auch unter den Heiden erhielt sich die Vorstellung, daß er nicht gestorben sei. Diese Sage erscheint in christlicher Gestalt, sofern man glaubt, daß er als Anti-

christ wiederkommen werde; dieß z. B. in den pseudosibyllinischen Büchern. An die Idee vom Kampf und Sieg der Kirche in Christus knüpfte die andere an, daß die Kirche auf Erden eine Zwischenperiode des Triumphes und der Herrschaft feiern werde bis zum vollkommnen Eintritt der himmlischen Ordnung. Es war die vom Judenthum ausgehende Annahme eines tausendjährigen Reiches;*) denn dort galt die Vorstellung, daß der Messias tausend Jahre auf Erden regieren und damit den Beschluß der gegenwärtigen irdischen Weltordnung machen werde. Zu der Zahlbestimmung gelangte man durch die buchstäbliche Deutung von Psalm 90, 4: tausend Jahre sind in deinen Augen wie der gestrige Tag. Man schloß weiter: wie die Welt in sechs Tagen geschaffen worden, so werde sie sechstausend Jahre dauern; das siebente Jahrtausend werde ein Reich der Ruhe, ein Sabbath auf Erden sein und ihm der Untergang der Welt folgen. Die Lehre von dem tausendjährigen Reich oder der Chiliasmus findet sich nicht überall in der gleichen Form. Bei Manchen ist er geistiger gehalten, streitet nicht mit dem christlichen Geiste und den Lehren der Schrift von dem seligen Leben, wenn man nämlich die Seligkeit des tausendjährigen Reiches nur in die Herrschaft des Guten und in die Vereinigung aller Frommen setzte. So in dem dem Barnabas zugeschriebenen Briefe.**) Aber eine sinnlich rohe Phantasie machte sich rohe Bilder von diesem Reich; solche Erzeugnisse der jüdischen Einbildungskraft gingen zu den Christen über. In Phrygien scheinen Vorstellungen dieser Art, begünstigt durch den zu Schwärmerei und Aberglauben geneigten Nationalcharakter, sich besonders verbreitet zu haben. Dafür zeugt Papias, Bischof von Hierapolis in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts. Er beschäftigte sich damit, Reden Christi aus der Ueberlieferung zu sammeln, und stellte sie zusammen in seiner Schrift: *κυριακῶν λογίων ἐξηγήσεις.* ***) Hierin faßte er symbolische Aussprüche Christi in krasser Buchstäblichkeit auf und hegte die abenteuerlichsten Vorstellungen vom Wiederaufbau Jerusalems und den kolossalen Weinstöcken und Trauben des tausendjährigen Reiches. Ein solcher Chiliasmus beförderte einen fleischlichen Eudämonismus und

*) Corrodi, kritische Geschichte des Chiliasmus. 3 Th. 1781—94. W. Münscher, Entwicklung der Lehre vom tausendjährigen Reich in den 3 ersten Jahrhunderten, in Henkes Magazin IV, 233 flg.

**) c. XV.

***) Euseb. h. e. III, 39. cf. Iren. adv. haer. V, 33, 3.

trug dazu bei, das Christenthum den gebildeten Heiden in einem falschen Lichte darzustellen. Das eine Extrem rief das andre, den gnostischen Spiritualismus, hervor, durch welchen dann wiederum der Chiliasmus gekräftigt wurde. Indeß muß man sich doch hüten, den religiösen Standpunkt, bei welchem wir solche Vorstellungen ausgesprochen finden, ganz nach ihnen zu beurtheilen. Auch hier muß das in der Tiefe des Gemüthes Gegründete und das von einer anderen Bildung Herrührende der unadäquaten Form unterschieden werden, der edle Wein des Christenthums und der rohe Schlauch. Einzelne krasse Vorstellungen konnten mit tiefem christlichen Leben bestehn und berechtigen nicht, auf einen durchaus fleischlichen, eudämonistischen Sinn zu schließen. Wie ungerecht dieß sein würde, sehn wir an Irenäus, der ja ein Mann von wahrhaft christlichem Geiste war und dieß auch in seinem Denken zu erkennen giebt. Er hatte durchaus würdige Ideen von dem Wesen der Seligkeit; er setzte sie in die vollkommne Gemeinschaft mit Gott und Entwicklung des göttlichen Lebens und war fern davon, die Liebe zu Gott dem Sinnlichen dienstbar zu machen; er betrachtete das tausendjährige Reich als eine Vorbildungsstufe für höhere Entwicklung. Freilich gingen die Ueberlieferungen des Papias, z. B. die abenteuerliche von den Weinstöcken*), auf ihn über, und es zeigt sich hier der nachtheilige Einfluß unkritischer Benutzung der Tradition. Wir sehn den Chiliasmus durch Papias, Irenäus, Justinus**) sich besonders von Kleinasien her ausbreiten, aber unsere Kenntniß der Zeit ist zu lückenhaft, um zu behaupten, daß er zu irgend einer Zeit allgemein verbreitet gewesen sei. Irenäus***) bietet eine Spur dar von Gegnern des Chiliasmus, welche von den Gnostikern verschieden waren. Er vertheidigt gegen sie die buchstäbliche Auffassung biblischer Stellen, welche sie geistig deuteten. Der Montanismus begünstigte den Chiliasmus; er war seine Lieblingsidee. Seinem schroffen Supranaturalismus, welcher keine Harmonie zwischen Göttlichem und Menschlichem zuließ, sondern nur den Gegensatz hervorhob, entsprach es, den Triumph des Reiches Christi als von außen kommend, mit der plötzlich eintretenden Wiederkunft Christi und der Aufrichtung eines tausendjährigen Reiches hergestellt zu denken. Die Form aber, in welcher der Montanismus die chiliastischen Vor-

*) Iren. adv. haer. V, 33, 3.

**) dialog. c. Tr. § 80. 81.

***) adv. haer. V, 32.

stellungen hegte, scheint anderen Ursprungs, als vom Judenthum her zu sein; denn die von dort her stammende und gewöhnliche Meinung war, daß Jerusalem Sitz dieses Reiches sein werde; die Montanisten aber erwarteten, daß eine prächtige Stadt von ungeheurer Größe, das himmlische Jerusalem, sich auf die Erde herniederlassen werde. Nicht alle Montanisten hatten kraß sinnliche Vorstellungen davon; Tertullian wenigstens setzt die Glückseligkeit in den Genuß geistlicher Güter aller Art und bekämpft die fleischlichen Hoffnungen der Juden. Der Gegensatz gegen den Montanismus war die eine Hauptursache zur Verbannung des sinnlichen Chiliasmus. Die eifrigen Gegner des Montanismus waren auch die des Chiliasmus, und so sehn wir in der römischen Kirche mit dem Gegensatz gegen jenen auch den Kampf gegen diesen hervortreten; vielleicht hatte sich diese Richtung schon von früher her hier fortgepflanzt und machte sich erst jetzt als offener Gegensatz bemerklich. Der Presbyter Cajus bekämpfte in seiner Schrift gegen den Montanisten Proculus*) vorzüglich auch den Chiliasmus, welchen er, um ihn verhaßt zu machen, von Cerinth ableitete; er beschuldigte diesen, sinnliche Vorstellungen vom Glück des tausendjährigen Reiches gehabt und unter dem Namen eines großen Apostels eine Offenbarung, die ihm von Engeln mitgetheilt sei, untergeschoben zu haben. Es fragt sich, ob Cajus an ein unbekanntes Buch oder an die Apokalypse unter dem Namen des Johannes gedacht habe. Da die Anhänger des Chiliasmus ihn aus der Apokalypse begründeten, so wurden die Gegner leicht auch gegen das Buch eingenommen. Beide stimmten darin überein, daß sie alles in dem Buche mit krasser Buchstäblichkeit auffaßten. Die zweite Opposition gegen den Chiliasmus ging von der alexandrinischen Schule aus. Sie findet sich schon bei Clemens, weiter durchgeführt bei Origenes, welcher der fleischlichen Bibelerklärung der Chiliasten seine gnostisch-allegorische entgegenstellte; er fürchtet das Vorurtheil, welches diese Ansichten bei den Heiden gegen das Christenthum erwecken mußten. Besonders in den Theilen von Aegypten, wo die hellenische Colonisation nicht eingedrungen war, unter der koptischen Bevölkerung, hielt sich ein starker Gegensatz gegen Origenes. An der Spitze dieser Partei stand nach seinem Tode ein Bischof Nepos in dem arsenoitischen Nomos, welcher in einer Schrift: ἔλεγχος τῶν ἀλληγοριστῶν den Chiliasmus

*) Euseb. h. e. 6, 20. 3, 28; cf. 7, 26.

mit Erklärungen und Berechnungen aus der Apokalypse vertheidigte, und seine Auslegungen galten wie Orakelsprüche. Weiterhin war der Presbyter Korakion Führer dieser Partei, und es drohten große Spaltungen in der Kirche auszubrechen. Aber der freie Geist des Bischofs Dionysius und seine Mäßigung, worin er sich seines Lehrers Origenes würdig zeigte, überwand den Gegensatz. Er verfuhr nicht mit Gewalt, sondern begab sich zu den Pfarrern und Gemeinden, welche die alexandrinische Kirche verketzert hatten, berief eine Conferenz, hörte ihre Gründe ruhig an, ließ sich auf die Widerlegung ein, und nach dreitägiger Verhandlung erklärten sich jene überwunden und traten von ihren Meinungen ab. In Folge dessen schrieb er eine Schrift *περὶ ἐπαγγελιῶν.* *) Durch das Zusammenwirken dieser Hauptursachen wurde der Chiliasmus immer mehr verdrängt; am Ende dieser Periode sind Lactanz und Victorinus, Bischof von Petavium, in seiner Schrift: de fabrica mundi die einzigen Repräsentanten. Einiges ging auch von diesen Ideen auf die römische Kirche über.

Wie man das tausendjährige Reich als einen Mittelzustand der gesammten Entwicklung der Gläubigen betrachtete, so betrachtete man für die Einzelnen den Aufenthalt im Hades als Mittelzustand **) zwischen dem irdischen Dasein und dem Auferstehungsleben. Die Gnostiker waren Gegner dieser Lehre, wie sie auch mit Ausnahme des Marcion den descensus Christi ad inferos nicht gelten ließen. Sie verstanden unter inferi das Reich des Demiurgos und meinten, daß Christus den Gläubigen die Macht verschafft habe, gleich nach dem Tode in den Himmel einzugehn. In sofern stimmte auch Marcion mit ihnen überein, als er gleichfalls behauptete, daß die mit Christo in Gemeinschaft Stehenden durch sein Hinabsteigen in den Hades von der Macht des Demiurgos befreit seien.

Irenäus vertheidigt ***) die Lehre von dem Mittelzustande im Hades gegen die Gnostiker, aber, wie es scheint, nicht gegen sie allein; er spricht von Leuten, welche sonst zwar rechtgläubig wären, die Lehre aber nicht billigten, so daß dieselbe eine Reaction erfahren zu haben

*) Euseb. h. e. VII, 24; dort ein Fragment der Schrift.

**) J. F. Baumgarten, historia doctrinae de statu animarum a corpore separat. Hal. 1754. 4. J. A. Ernesti, de veter. Patr. opinione de statu medio animar. a corpore sejunctar. Excurs. in lection. academ. in epist. ad Hebr. Lips. 1795.

***) V, 31.

scheint, vielleicht im Zusammenhange mit dem Chiliasmus, der sich leicht damit verbinden konnte. Auch Tertullian kämpft gegen Solche, welche meinten, daß die Gläubigen gleich nach dem Tode zum Himmel erhoben würden;*) er schrieb ein Buch darüber, welches verloren ist. Nur für die Patriarchen, Propheten und Märtyrer, da der baptismus sanguinis die zweite Taufe vertritt, setzt er die Ausnahme, daß sie gleich in das Paradies gelangen, weil sie nicht wie die Uebrigen der Läuterung bedürften. Dieser Zustand ist nach ihm aber doch nicht eigentlich das Himmelreich, in welches sie erst nach der Wiederkunft Christi eintreten, sondern er entspricht dem Zustande der Seligkeit der ersten Menschen. In diesem Vorzuge der Märtyrer erkennt man die übertriebene Werthschätzung des Märtyrerthums, wogegen besonders Cyprian zu streiten hatte. In Bezug auf die Uebrigen nahm Tertullian an, daß sie in dem Mittelzustande eine Vorempfindung entweder der Seligkeit oder der bevorstehenden Strafen hätten.

An die Vorstellung von einem Zwischenaufenthalt im Hades schloß sich leicht die Annahme einer fortgehenden Büßung und Läuterung der Gläubigen nach dem Tode. Die Quelle derselben ist wohl im Orient zu suchen, nämlich in der altpersischen Lehre von einem läuternden Weltfeuer, welches dem Siege des Ormuz vorangehn und wodurch alles Unreine ausgebrannt werden solle. Sie ging zu den Juden und von da zu den Christen über. Die Annahme eines solchen Feuers findet sich in den pseudo-sibyllinischen Büchern und den clementinischen Homilien. Hier wirkt die Voraussetzung, daß der Materie das Böse inwohne und herausgeläutert werden müsse. Zugleich ergiebt sich ein praktischer Nachtheil aus der Verbindung mit dem äußerlichen Begriff des Monotheismus und des Glaubens in den Homilien. Sie machen es zu einem Privilegium Aller, die an den wahren Gott glauben, wenn sie auch schlecht gelebt haben, daß sie durch den Läuterungsprozeß hindurch zur Seligkeit gelangen. Die Occidentalen nun brachten die Lehre von einer Läuterung mit der vom Hades in Verbindung. Tertullian deutet Matth. 5, 25 flg. davon, daß auch die geringste Sünde durch eine Verzögerung der

---

*) de anim. c. 55: habes etiam de paradiso a nobis libellum, quo constituimus, omnem animam apud inferos sequestrari in diem Domini.

Auferstehung im Hades abzubüßen sei.*) Unter den Occidentalen findet sich bei Cyprian**) die erste Spur von der Annahme eines läuternden Feuers. Doch kann die Ausdeutung streitig sein, indem die Worte auf eine Läuterung durch die Buße in diesem Leben gehn könnten, obgleich wahrscheinlicher ist, daß sie von dem Zustand nach dem Tode handeln. Allerdings giebt es für die Worte: purgari diu igne die andere Lesart: purgari diutine. In der orientalischen Kirche finden wir die Idee auf das läuternde Feuer bezogen, welches der Vollendung des Reiches Gottes vorangehn sollte. Clemens von Alexandria redet***) von einer Reinigung der Schlechten durch das Feuer. Origenes erklärt sich†) gegen die sinnliche Auffassung; man müsse den Ausdruck von einem ignis purgatorius bildlich verstehn; es sei ein Feuer, welches sich Jeder durch seine eignen Sünden zuziehe. Gott versetze die Seelen in solche Lagen, durch welche der Schmerz über ihre Sünden lebendiger erregt wird. Auch die Worte I Cor. 3, 13, von Manchen auf das Läuterungsfeuer bezogen, faßte er symbolisch.††) Er führt als Grund an, daß, wenn man diese Stelle buchstäblich verstehn wolle, lauter Widersprüche herauskommen würden.

---

*) de anim. c. 58: In summa, quum carcerem illum, quem evangelium demonstrat, inferos intelligamus et novissimum quadrantem modicum quoque delictum mora resurrectionis illic luendum interpretemur, nemo dubitabit, animam aliquid pensare penes inferos salva resurrectionis plenitudine per carnem quoque.

**) ep. 55, Baluz. 52, c. 17: Aliud est ad veniam stare, aliud ad gloriam pervenire, aliud missum in carcerem non exire inde, donec solvat novissimum quadrantem, aliud statim fidei et virtutis accipere mercedem, aliud pro peccatis longo dolore cruciatum emundari et purgari diu igne, aliud peccata omnia passione purgasse, aliud denique pendere in diem iudicii ad sententiam Domini, aliud statim a Domino coronari.

***) Strom. V, p. 549: *οἶδεν γὰρ καὶ οὗτος ἐκ τῆς βαρβάρου φιλοσοφίας μαθὼν τὴν διὰ πυρὸς κάθαρσιν τῶν κακῶς βεβιωκότων.*

†) hom. in Jerem. II, 3. Vgl. Guericke, de schola alexandrina II, 294.

††) *περὶ ἀρχῶν* l. II, c. 10, § 4. contra Cels. IV, 13: *Εἰ τροπολογεῖται τὰ τοῦ φαύλου ἔργα λεγόμενα εἶναι ξύλα ἢ χόρτος ἢ καλάμη, πῶς οὐκ αὐτόθεν προςπίπτει ποδαπὸν πῦρ παραλαμβάνεται, ἵνα τὰ τοιαῦτα ξύλα ἀναλωθῇ; — Οὐκοῦν ὁ θεὸς ἡμῶν πῦρ καταναλίσκων ἐστὶν, ὡς ἀποδεδώκαμεν; καὶ οὕτως εἰςπορεύεται, ὡς πῦρ χωνευτηρίου, χωνεύσων τὴν λογικὴν φύσιν, πεπληρωμένην τοῦ ἀπὸ τῆς κακίας μολύβδου, καὶ τῶν ἄλλων ἀκαθάρτων ὑλῶν, τὴν τοῦ χρυσοῦ (ἵν᾽ οὕτως ὀνομάσω) φύσιν τῆς ψυχῆς, ἢ τὴν ἀργύρου, δολωσάντων,*

Den Christen dieser Zeit, welche aus der Mitte des Heidenthums bekehrt waren, lag es nahe, besondere Theilnahme für das Schicksal der Heiden zu empfinden. Es mußte ihnen die Frage entgegentreten, was für ein Loos diejenigen Heiden erwarte, welche die Erscheinung Christi nicht erlebten. Im Ganzen herrscht die Ansicht von einer unbedingten Verdammung der Heiden gemäß dem schroffen Gegensatz gegen das Heidenthum und mit buchstäblicher Auffassung und Vereinzelung der Stellen über die Verdammniß der Ungläubigen. Marcion gehört zu den Wenigen, welche anders urtheilen, indem er den descensus ad inferos den erlösungsbedürftigen Heiden zu Gute kommen ließ. Vielleicht liegt in dem Mythus vom Herabsteigen der Apostel in den Hades gleichfalls eine Ahnung von der Fortentwicklung derjenigen nach dem Tode, welche im Leben Christum nicht kennen gelernt haben. Die alexandrinischen Kirchenlehrer drücken diese Annahme mit Bestimmtheit aus.*) Da nach ihnen die Strafe nur zur Erziehung und Besserung dient, so ist sie nicht ewig dauernd; das letzte Ziel ist die ἀποκατάστασις, die gänzliche Befreiung vom Bösen. Clemens sagt daher: wenn es in diesem Leben so viele Wege zur Läuterung und Buße gebe, wie viel mehr nach dem Tode! Die Läuterung der vom Leibe gesonderten Seelen werde leichter sein; wir können uns keine Schranken in der Wirksamkeit des Erlösers denken; erlösen, retten, erziehn ist sein Werk, und so wird er auch nach diesem Leben fortwirken.**) Sich ausführlicher über diese Lehre zu erklären, hielt Clemens nicht für zweckmäßig, weil er sie zu dem Inhalt der Gnosis rechnete. Daher sagt er: das Uebrige verschweige ich und preise den Herrn.***) Origenes schließt aus der Mannigfaltigkeit der Wege und Fügungen, wodurch die Menschen in diesem Leben zum Glauben geführt werden, auf eine Mannigfaltigkeit der göttlichen Erziehungsmittel nach dem Tode; er hält es aber dessen ungeachtet für äußerst wichtig, daß Jemand schon in diesem Leben zum Glauben gelange. Wer es versäumt oder nach der Taufe schwere Sünden begeht, wird durch um so größere Leiden nach dem Tode erzogen werden.†) Die allgemeine Wiederbringung fand er besonders in I Cor. 15, 28. Auch er rechnet diese Lehre zu den gnostischen,

*) J. F. Cotta, historia succincta dogmatis de poenalium infernalium duratione. Tub. 1774. J. A. Dietelmaier, commenti fanatici ἀποκαταστάσεως πάντων historia antiquior. Altorf. 1769. 8.

) Strom. VI, p. 638. *) VII, p. 706.

†) in Joann. VI, § 37, p. 267. Lomm.

indem er sagt:*) es würde nicht nützlich sein für Alle, wenn sie diese Erkenntniß hätten, sondern es sei gut, wenn wenigstens die Furcht vor einer sinnlichen Hölle von der Sünde zurückhielte.**)

Die Lehre von der Auferstehung und persönlichen Fortdauer***) steht nicht vereinzelt im Christenthum da, sondern hängt mit der ganzen christlichen Anschauungsweise zusammen. Die Persönlichkeit in ihrem ganzen Umfange soll in höherer Form wieder erweckt werden. Das Christenthum, welches nicht vernichten, sondern verklären will, bezieht dieses auf alle Theile, in denen sich die menschliche Persönlichkeit darstellt, also auch auf den Leib, seine Verklärung, welche in diesem irdischen Dasein beginnt und bei der Auferstehung sich vollendet. Die Auffassungsform der Unsterblichkeit, wonach man diese auch auf den irdischen Leib ausdehnte, war wichtig in dieser Zeit, um die Realität der Unsterblichkeit überhaupt im Kampf gegen spiritualistische Verflüchtigung festzuhalten. Diesen Gegensatz hatte man in den Gnostikern zu bekämpfen, erschwerte sich aber die Sache und regte den Gegensatz der Gnostiker aufs neue an durch die roh-fleischliche Form, mit welcher man die Identität des Leibes behauptete, ohne sich durch I Cor. 15 zu geistigeren Vorstellungen vermögen zu lassen. Dieß beweisen die Schriften des Justin, Athanasius, Tertullian. Der Letztere war tief durchdrungen von der Bedeutung dieser Lehre im Zusammenhang des Christenthums; in seiner Schrift de resurrectione carnis vertheidigt er sie gegen die Gnostiker und giebt manche gute hermeneutische Bemerkungen gegen die gnostischen Schriftverdrehungen. Sein Realismus aber macht sich hier in der sinnlichen Vorstellungsweise geltend. Das Verdienst einer geistigeren Auffassung hat Origenes, welcher auch an dieser Stelle zwischen den Ansichten der häretischen Gnosis und der sinnlichen Beschränktheit der gewöhnlichen kirchlichen Betrachtungsweise durchzufinden suchte. Er unterscheidet daher zwischen dem Wesen und der besonderen, dem irdischen Dasein angehörenden Form, zwischen dem Materiellen, wie es in dieser Welt sich darstellt, und dem, was das Grundwesen des Leibes als eines Organs der Seele ausmacht. Er sagt:†) auch in diesem Le-

*) in Jerem. hom. XIX.

**) Ueber die Lehre des Basilides von der Apokatastasis s. S. 219. N.

***) Ch. W. Flügge, Geschichte d. Lehre v. Zustande des Menschen nach d. Tode. 1799. 1800.

†) Selecta in psalmos P. XI, p. 388 Lomm.: *Οὐ κακῶς ποταμὸς ὠνό-*

ben sei in materieller Hinsicht der Leib nicht immer derselbe, aber was sein eigenthümliches Wesen als Organ der Seele ausmache, sei ein *εἶδος χαρακτηρίζον*, worin sich die Eigenthümlichkeit der Seele darstelle, so daß ein solcher Leib einer solchen Seele entspreche; also nur dieß eigenthümliche Gepräge und Wesen des Organs müsse wieder hergestellt werden und zwar in höherer Form, angemessen dem höhern Standpunkt, zu welchem das Dasein der Seele fortgeschritten ist. Die Lehre steht in Verbindung mit seiner Annahme, daß die *ὕλη* nichts Bestimmtes sei, sondern in verschiedenen Formen, sei es in höheren oder niederen, sich darstellen könne je nach dem verschiedenen Stande der vernünftigen Wesen. Wir haben schon früher bemerkt, daß er auf einem Concil in Arabien die Meinung widerlegte, daß die Seele mit dem Leibe sterbe. So ging auch in diesen Gegenden ein Umschwung der Anschauung von ihm aus, obgleich seine Auffassung der Auferstehung bald auch neue Gegner von einer sinnlicheren Denkungsweise, wie den Methodius, hervorrief.

Zweite Periode.

Von Constantin dem Großen bis zu Gregor dem Großen,

(vom Anfang des vierten bis zum Ende des sechsten Jahrhunderts.)

Die dogmatisch-polemische und systematisirende Periode.

Allgemeine Dogmengeschichte.

Diese Periode macht mit der ersten zusammengenommen die Grundlage der ganzen folgenden Entwicklung des christlichen Dogmas aus. Beide umfassen die Entwicklung in der römischen und griechischen Volkseigenthümlichkeit. Aber die erste war apologetisch und diente dazu, das Eigenthümliche des Christenthums in der Glaubenslehre überhaupt und in den einzelnen Lehren im Gegensatz zu den Religionen der früheren Welt zum Bewußtsein zu bringen. In dem Kampf gegen Judenthum und Heidenthum und gegen die Häresien, welche jüdische und heidnische Elemente einmischten, waren die Hauptlehren desselben schärfer bestimmt worden, aber auch verschiedene Auffassungen

---

μασται τὸ σῶμα, διότι ὡς πρὸς τὸ ἀκριβὲς τάχα οὐδὲ δύο ἡμερῶν τὸ πρῶτον ὑποκείμενον ταὐτόν ἐστιν ἐν τῷ σώματι ἡμῶν. — Ὅπερ ἐχαρακτηρίζετο ἐν τῇ σαρκὶ, τοῦτο χαρακτηρισθήσεται ἐν τῷ πνευματικῷ σώματι.

derselben entstanden. Es bildeten sich divergirende Richtungen, welche bei der Uebereinstimmung in dem Gegensatz gegen das Antichristliche doch mehr das eine oder das andere Moment hervorhoben. Von diesen verschiedenen, aber dieselbe Grundlage des allgemeinen christlichen Bewußtseins voraussetzenden Richtungen mußte der fernere Entwicklungsgang der Glaubenslehre ausgehn. Wie von dem vierten Jahrhundert an die Kirche aus dem Kampf mit der heidnischen Macht des Staates mehr heraustrat, die Herrschaft im Reiche erhielt und sich selbst überlassen blieb, so mußten diese Gegensätze, die nicht mehr zu gemeinsamem Kampf verbunden waren, unter einander in Streit gerathen. Aus dem Kampf der Gegensätze sollte sich einst eine höhere Einheit herausbilden; es entstand also das Hinstreben nach Ausgleichung und nach Bildung einer dogmatischen Grundlage. Das Eigenthümliche der Periode ist demnach, daß sie dogmatisch-polemisch und systematisirend ist. Origenes, der den Schlußpunkt der apologetischen Periode macht, bildet zugleich unter Vorherrschen des apologetischen Interesses den Uebergang zu der systematisirenden Zeit. Die Gegensätze in dieser afficiren nicht bloß das christliche Bewußtsein im Allgemeinen, sondern es handelt sich bestimmter um die einzelnen Lehren. Wie daher jene die wichtigste ist für die Entwicklung des charakteristisch Christlichen, so diese für die systematische Grundlage. Daß die dogmatischen Gegensätze in Kampf traten, war unvermeidlich und an sich nicht nachtheilig. Bei der ursprünglichen apostolischen Einfalt konnte man nicht stehn bleiben; es würde sich nichts Lebendiges, Eigenthümliches haben entfalten können; der Prozeß der geschichtlichen Entwicklung wäre abgeschnitten und nur todte Ueberlieferung geblieben. Das Nachtheilige aber war die dogmatische Einseitigkeit und Beschränktheit, womit man unter den Gegensätzen die zu Grunde liegende Einheit des Bewußtseins leugnete, nur die Polemik verfolgte, ohne auf den gemeinsamen Grund der Einheit hinzuwirken. So entfernte man sich, je mehr man stritt, um so weiter von einander. Nachtheilig ferner, daß man die Momente des Gegensatzes im Verhältniß zum Grundwesen des Christenthums nicht abschätzte, sondern alles, was Gegenstand des Streites war, für gleich wichtig nahm; nachtheilig, daß man zwischen Dogma und Glauben, zwischen den Verschiedenheiten dogmatischer Auffassung und dem christlichen Leben nicht hinlänglich unterschied, namentlich nicht in der orientalischen Kirche; daher denn die einseitig dogmatische Richtung zum Verderben des christlichen Le-

bens. Nur einzelne Männer traten auf, welche wenigstens den Uebertreibungen dieses Dogmatismus sich entgegenstellten, wenn sie gleich selbst den rechten Maßstab zur Schätzung der Streitfrage nicht fanden. Im vierten und fünften Jahrhundert finden wir sogar den Keim eines anderen Extrems in einer Partei, welche das Gewicht der dogmatischen Fragen für das christliche Leben zu gering schätzte, eine einseitig praktische Richtung, die demnach auch das eigenthümliche Wesen des Praktischen im Christenthum verkennen mußte. Solche meinten, es komme auf das Dogma überhaupt nicht an, das Wesentliche des Christenthums sei die Moral, als ob diese nicht ihren Inhalt aus dem Dogma ableiten müßte. Sie benutzten für sich die Stelle im Briefe an die Philipper: wenn nur Christus verkündigt werde, gleichviel wie es geschehe. Die Partei kommt anfänglich unter dem Namen der Rhetorianer,*) später unter dem der Gnosimachen**) vor.

Aber vieles Nachtheilige ist nicht aus dem innern Verhältniß der Gegensätze abzuleiten, sondern aus einem fremdartigen Einfluß, nämlich der Vermischung des Staates und seiner Politik mit der Kirche. Die freie Entwicklung derselben von innen heraus wurde gefährdet; kaiserliche Decrete sollten den Streit entscheiden. So mischten sich mannigfache Leidenschaften ein und trübten das dogmatische Interesse. Daher konnten aus den dogmatischen Streitigkeiten Resultate hervorgehn, die nicht aus der Entwicklung der Gegensätze abzuleiten sind. Ehe die Gegensätze sich ganz ausgesprochen hatten, wurde die eine oder die andere Partei durch äußern Einfluß unterdrückt. Der Streit blieb wohl bei einem einzelnen Wort stehn, worauf man durch besondere Umstände geführt ward, und ehe die Consequenzen ausgesprochen waren, wurde dabei die Frage entschieden. Uebertreibung aber ist es, wenn man aus diesen Vorgängen geschlossen hat, daß alle diese Streitigkeiten nicht auf dogmatischem Interesse, sondern auf dem Einfluß der Hofpartei und fremdartiger Leidenschaften beruhten, und daß nur die Macht des Staates gewisse Dogmen eingeführt habe. Wenn Streit über Worte entstand, so war es darum nicht bloßer Wortstreit; wäre nicht ein religiöses Interesse dabei gewesen, so hätte der Streit

*) Athan. c. Apollin. § 6. Philastrius haer. 91. Praedestinatus haer. 72.

**) Joh. Damasc. haer. 88: *Οἱ πάσῃ γνώσει τοῦ χριστιανισμοῦ ἀντιπίπτοντες, ἐν τῷ λέγειν αὐτούς, ὅτι περισσόν τι ποιοῦσιν οἱ γνώσεις τινὰς ἐκζητοῦντες ἐν ταῖς θείαις γραφαῖς. Οὐδὲν γὰρ ἄλλο ζητεῖ ὁ θεὸς παρὰ χριστιανοῦ, εἰ μὴ πράξεις καλάς.*

über das Wort nicht so viel Theilnahme finden können. Weltliche Leidenschaften mischen sich später ein, aber auch diese erklären nicht das allgemeine Interesse. Das Wort wurde eben nur das Merkmal, an welchem längst vorhandene dogmatische Gegensätze zum Vorschein kamen. Die genetische Entwicklung dieser Streitigkeiten giebt das rechte Verständniß derselben und lehrt, daß in ihnen wichtige Gegensätze theologischer Richtungen zur Erscheinung kommen, die sich noch jetzt wiederholen. Ferner konnte durch die Willkür eines Hofes eine dogmatische Richtung zwar für eine gewisse Zeit den Sieg erhalten, aber man darf nicht glauben, daß äußerliche Willkür auf immer die Geister der Menschen zu beherrschen vermag. Der Geist der Kirche reagirt in gewaltsamen Bewegungen gegen das Aufgedrungene. Es ist die Aufgabe der Dogmengeschichte, alles in Zusammenhang mit der naturgemäßen Entwicklung der dogmatischen Geistesrichtungen aufzufassen; aber sie darf andrerseits nicht übersehn, daß, weil die dogmatischen Schulen durch äußerliche Gewalt gehindert wurden, sich ganz frei auszusprechen, auch die wahre Ausgleichung aus den Gegensätzen nicht hervorgehn konnte. Eben deshalb müssen wir suchen, schon in den Keimen die oft unbewußt zu Grunde liegende Differenz zu erkennen. Dieß gilt am meisten von der orientalischen Kirche; denn die occidentalische war selbständiger, leistete der Staatsmacht mehr Gegengewicht; die Streitigkeiten und der Gehalt der dogmatischen Entwicklung sind daher hier weniger getrübt.

Die Hauptgegensätze des dogmatischen Geistes in dieser Periode sind durch den Einfluß der Nationalitäten, welcher sich in die Entwicklung des Christenthums einmischte, bestimmt. Wir bemerken die Verschiedenheit des griechischen und römischen Geistes, welche sich von Anfang an dargestellt hatte: bei den Griechen eine mehr bewegliche Geistesart, wissenschaftliche Productivität, bei den Römern Starrheit, eine mehr praktische Richtung, der das wissenschaftliche Element ursprünglich etwas Fremdes war. Es war ähnlich wie das Verhältniß des römischen Geistes zur Philosophie, die von den Griechen zu ihm kam. Der Vortheil auf Seiten der griechischen Kirche ist das wissenschaftliche Nachdenken, die fortschreitende Entwicklung; der Nachtheil das Uebermiegen des Dialektischen und Begrifflichen mit Zurücksetzung des Praktischen. Daher war man geneigt, über der dogmatischen Differenz das Interesse der christlichen Grundwahrheit nach ihrem praktischen Gehalt zu vergessen. Eine zügellose Neuerungssucht

führte zu der Gefahr, daß die christliche Glaubenslehre sich in ein Gewebe dialektischer Sophistik verlor. In der römischen Kirche fehlte die Beweglichkeit, das Fortschreitende, Wissenschaftliche; bei einseitigem Festhalten des Buchstabens war man geneigt, freiere Vorstellungen zu verketzern, neue zurückzuweisen. Die wissenschaftliche Entwicklung der Theologie wurde daher aus der griechischen Kirche aufgenommen, bis Augustins großer, schöpferischer Geist der Glaubenslehre eine eigenthümlich neue wissenschaftliche Gestaltung gab. Der Vortheil aber war treues Festhalten an dem Ueberlieferten, die Einfalt in der Auffassung der christlichen Wahrheit, der mehr praktische Charakter im Gegensatz gegen die dogmatische Willkür der Griechen. Daher die merkwürdige Erscheinung, daß, während die griechische Kirche, von Streitigkeiten erschüttert, eine Glaubensformel nach der andern aufstellt, die occidentalische dagegen die einmal überlieferte Form festhält und schon zu einer gewissen Einheit gelangt ist. Die dortigen Kirchenlehrer sind zu einer Auffassung der Wahrheit gekommen, zu welcher die griechischen erst durch den Kampf hindurchgeführt werden. So geschieht es, daß die Vertheidiger der Rechtgläubigkeit innerhalb der griechischen Kirche eine Stütze an der occidentalischen finden. Jene dogmatische Einheit gewinnt nachher den Sieg auch in der orientalischen, und man benutzt jetzt nur die Resultate der Lehrstreitigkeiten zu einer bestimmteren Darstellung der Einheit. Die Eigenthümlichkeit beider Theile giebt sich auch in den Gegenständen der Streitigkeiten zu erkennen. In der griechischen Kirche beschäftigt man sich mehr mit den Fragen, welche besonders die speculativen Religionslehren angehn, über die Trinität, die beiden Naturen in Christo; hingegen nach dem mehr praktisch christlichen Interesse der abendländischen Kirche ging der Streit aus von dem eigentlichen Mittelpunkt des christlichen Bewußtseins, von der christlichen Anthropologie im Zusammenhang mit der Erlösungslehre. Diese Richtung war von wichtigen Folgen für das Dogma und das Leben auch der spätern abendländischen Kirche, indem sich in ihr der eigenthümlich praktische Geist des Christenthums erhielt, das Bewußtsein des Zusammenhangs von Dogmatischem und Ethischem. So ging denn auch von dieser eigenthümlichen dogmatischen Richtung, welche im Anfang des fünften Jahrhunderts stärker hervortritt, die Reaction gegen die fremdartigen Elemente der katholischen Glaubenslehre in der Reformation aus. Wir betrachten nun jede der beiden Kirchen in ihrer besondern Entwicklung.

Die orientalische Kirche. Im vierten Jahrhundert ragt Athanasius*), Bischof von Alexandria, hervor, ein Mann von christlicher Innigkeit und Tiefe, dem Origenes noch überlegen in der Schärfe der Dialektik und in der Systematik, doch gegen ihn zurückstehend in der freien historischen Entwicklung. Sein Einfluß war auf die orientalische Kirche sehr bedeutend, und besonders unter seinen Anregungen geschah es, daß in den arianischen Streitigkeiten die tiefere christliche Auffassung und die dialektische Consequenz den Sieg gewann. Dieser Kampf trug überhaupt viel zum weiteren Uebergewicht des Dogmatischen und Dialektischen bei. In Athanasius, wie in seinem Gegner Arius**), läßt sich die Einwirkung des Origenes wahrnehmen; Arius nahm das Eine Element des Origenes auf, Athanasius wollte sich ebenfalls an ihn anschließen und ihn nicht als den Vorläufer jenes gelten lassen. Unter dem Einfluß des Origenes bildeten sich besonders die großen kappadocischen Kirchenlehrer: Basilius von Cäsarea***), sein Bruder Gregor von Nyssa†) und Gregor von Nazianz.††) Er regte sie zu dem Studium des klassischen Alterthums an, zur Benutzung der klassischen Bildung für die Entwicklung der christlichen Lehre und führte sie zu dem freieren Geiste und der Mäßigung unter den Streitigkeiten. Gregor von Nyssa, der tiefsinnigste unter diesen drei Dogmatikern, hat die

---

*) st. 373. Opp. ed. Bened. (Montfaucon) 1689—98. 2 t. fol. 1777. opp. dogmatica selecta ed. Thilo. 1852. Die Festbriefe d. h. Athanasius (syrisch durch Cureton) deutsch v. Larsow. 1852; vergl. Jacobi, deutsche Zeitschr. 1852. Nr. 40. — Tillemont, Memoires etc. T. VIII. Möhler, Athanasius d. Gr. u. d. Kirche sr. Zeit. 1827. 2 Bd. 1844.

**) Fragmente aus den Schriften des Arius bei Athanasius; besonders aus der Θαλεία in den Oratt. contra Arian. u. de synodis Arimin. et Seleucens. hier c. 16 auch sein Brief an Alexander v. Alexandria. S. Br. an Eusebius v. Nicomed. bei Epiphanius h. 69, 7. Theodoret. h. e. I, 4.

***) st. 379. Opp. ed. Fronto Ducaeus et Morellius. Par. 1618. 38. 3 t. fol. ed. Bened. 1688. 3 t. fol. Garnier, 1721 — 30. 3 t. de Sinner, Par. 1839. 3 t. — J. E. Feisser, de vita Basilii dissert. hist. theol. Gron. 1828. L. R. W. Klose, Basilius d. Gr. nach s. Leb. u. s. Lehre. 1835. A. Jahnius, Basilius M. platonizans. Bern. 1838. 4. Animadverss. in Basil. opp. Bern. 1842. fasc. I.

†) st. 394. Opp. ed. Morellius. Par. 1615. 2 t. fol. Appdx v. Gretser. 1618. Ed. Bened. d. erste B. 1780. A. Maji. Scptor. vett. nov. collectio. Rom. 1834. T. VIII. J. Rupp, Greg. v. Nyssa Leb. u. Meinungen. 1834.

††) st. 390. Opp. ed. Morellius. Par. 1630. (Lips. 1690) 2 t. fol. ed. Caillau. Par. 1840. 2 t. Ullmann, Greg. v. Naz., der Theologe. 1825.

Ideen des Origenes auf eigenthümliche Weise entwickelt. Auch die vermittelnde Stellung, welche Eusebius von Cäsarea*) in dem Streit einnahm, ist von Origenes abzuleiten. Er war weniger Dogmatiker, stimmte aber in seiner apologetisch gelehrten Richtung am meisten mit Origenes überein. Entschiedene Gegner des Origenes in dieser Periode pflegen fast nur diejenigen zu sein, welche Feinde freierer, wissenschaftlicher Entwicklung oder geistigerer Auffassung sind. Sie halten nur am traditionellen Buchstaben fest, wie Epiphanius von Salamis**) auf Cypern, oder sind Vertheidiger des rohen Anthropomorphismus, der unter den Mönchen noch Freunde hatte. Ein gebildeterer Gegner ist Marcellus, Bischof von Ancyra***) in Galatien, ein Mann von mehr biblischer Richtung, und der Vermischung von Philosophie und Theologie bei Origenes abgeneigt. Die platonische Philosophie, deren Einfluß auf die Kirche Origenes ebenfalls vorzüglich vermittelt hatte, war unter den philosophisch gebildeten Kirchenlehrern noch immer das Vorherrschende. Doch hatte sich seitdem das christliche Prinzip die platonischen Elemente mehr untergeordnet; wo die Formen platonisch waren, war doch der materielle Einfluß des Christenthums das Uebergewiegende. Nur hin und wieder noch kommen einzelne Vermischungen platonischer und christlicher Elemente vor in einem gewissen religiösen Idealismus, welcher für Manche ein Uebergang zum Christenthum wurde. Dieß zeigt sich in Synesius†), welchem das Christenthum zuerst als eine Symbolik für die Ideen seines platonischen Standpunktes sich darstellte. In den untergeschobenen Schriften Dionysius des Areopagiten††) ging von

---

*) st. 340. *Προπαρασκευὴ εὐαγγελική* l. XV. ed. Heinichen. 1842. 2 t. Gaisfort. 1843. 4 t. *Ἀπόδειξις εὐαγγ.*, l. XX. *πρὸς Μάρκελλον* libb. 2., *περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς θεολογίας*. libb. 3. ed. R. Montacutius. Par. 1628. fol. 1688.

**) st. 404. Opp. ed. Dion. Petavius. Par. 1622. Lpz. 1682. 2 t. fol.

***) *περὶ τῆς τοῦ υἱοῦ ὑποταγῆς*. Frgmte in Eusebius v. Cäsar. Gegenschriften *πρ. Μάρκελλον* u. *περὶ τῆς ἐκκλ. θεολογ.*, cf. Marcelliana ed. H. G. Rettberg. Gottg. 1794. Athanasius de synodis § 26. Apolog. contr. Arian. § 24—35. Cyrill. Hieros. Catech. XV, 27—33. Epiphan. haer. 72. — L. R. W. Klose, Gesch. u. Lehre des Marcellus u. Photinus. 1837. Baur, Gesch. d. Lehre v. d. Dreieinigkeit I, 525.

†) st. 431. Opp. ed. Petavius. 1612. 1640. C. Thilo, Commentatio in Synesii hymn. II. Hal. 1842. 4. Oratt. et homill. frgmt. ed. Krabinger. Landish. 1851. A. Th. Clausen, de Synesio philosopho. Havn. 1831. B. Kolbe, Synesius v. Cyrene. Berl. 1850.

††) *περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας. περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρ-*

der Vermischung des platonischen und christlichen Geistes eine mystische Theologie aus, welche die ganze Kirchenverfassung, den Kultus, die Dogmen zu einer Symbolik ihrer Ideen machte. Gegen das platonische Element trat aber allmälig auch das aristotelische hervor, dessen eigenthümlichen Einfluß wir bereits bei den Artemoniten bemerkten. Vom Platonismus ging die Richtung einer tieferen christlichen Anschauung aus; die Rechte des Glaubens wurden geachtet, und man war fern von einem Dogmatismus, der alles begreifen wollte. Nunmehr aber entwickelte sich eine beschränkte Verstandesrichtung, die dem intuitiven Element in der Theologie fremd war. Schon bei Arius findet nicht bloß in der Lehre von Christo, sondern in allgemeinerer Beziehung ein Gegensatz gegen das herrschende Dogma statt, welcher sich kenntlich macht in dem Bestreben, die Trinitätslehre der Auffassung des Verstandes näher zu bringen. Der hauptsächlichste Repräsentant dieser Geistesrichtung ist aber sein consequenterer Nachfolger Eunomius.*) Ein Gegner des Unbegreiflichen, Ueberschwenglichen verfolgte er eine einseitige Richtung des Erkennens, nicht aber eines tiefer speculativen, sondern eines vom empirischen Verstande ausgehenden; es war das Hauptinteresse, daß diesem alles klar gemacht werde: ein verständiger Supranaturalismus, in welchen eine rationalistische Richtung eingehüllt ist, ähnlich wie es sich in Socinus findet. Dieser Richtung eines äußerlichen Dogmatismus trat Gregor von Nyssa besonders entgegen. Ueber Dogmen disputiren, sagt er, können auch Heiden; die Genauigkeit der Dogmen macht noch nicht den Christen. Das Christenthum ist vielmehr begründet in dem kirchlichen Leben. Hier

---

χίας. περὶ μυστικῆς θεολογίας. περὶ θείων ὀνομάτων. ἐπιστολαί. Opp. ed. Corderius. Antv. 1634. Par. 1644. 2 t. fol. ed. Venet. 1755. 2. t. fol. Uebers. mit Abhandl. v. Engelhardt. Sulzb. 1823. J. Dallaeus, de scriptis quae sub Ignat. et Dionysii nominib. circumferuntur. Genev. 1666. 4. Engelhardt, de Dionysio plotinizante. Erl. 1820. de origine scriptor. Areopag. 1822. Baumgarten-Crusius, opp. theol. Jen. 1836. p. 265. Ritter, Gesch. d. christl. Philosophie II, 519. — Nach Niedner, Kirchengeschichte S. 330 ist in den pseudodionysischen Schriften das Hervortreten einer angeblich athenischen, aber vielmehr antiochenischen Gnosis, welche schrift- und traditionsgetreuer, als die ältere, rein hellenischen Neoplatonismus und kirchliche Lehrfassung vereinbart.

*) *ἔκθεσις τῆς πίστεως* in Socrates V, 10. ed. Valesius. *ἀπολογητικός* ed. Fabricius biblioth. graec. VIII, 262. Fragm. aus d. B. *περὶ τοῦ υἱοῦ* in Maji Collect. VII, I, 202. Philostorg. h. e. lib. VI. Epiph. h. 76. Die Gegenchriften des Gregor v. Nyssa u. Basilius. — C. R. W. Klose, Geschichte u. Lehre des Eunomius. 1833.

haben wir das, worin der Unterschied zwischen dem Heiden und Christen wurzelt. Von ihm und den andern großen Kappadociern*) und von Chrysostomus**) wurde gegen Eunomius der Unterschied zwischen Glauben und Wissen, die Rechte des unabhängigen Glaubens, die Unbegreiflichkeit Gottes, das Verhältniß von Glauben und Schauen und die praktische Grundlage des religiösen Erkennens erörtert.

Wenngleich sich der Einfluß des Origenes über die ganze orientalische Kirche verbreitete, so bewahrte doch die origenistische Schule in Alexandria nicht ihre Eigenthümlichkeit.***) Ihr letzter Repräsentant im vierten Jahrhundert war Didymus†), obgleich von Kindheit an blind, doch der gelehrteste Mann seiner Zeit. Nachher wurde die Schule nach Sida in Pamphylien verlegt und ging unter. In der alexandrinischen Kirche erhielt sich nur das Eine Element des origenistischen Geistes, das speculativ-mystische, wie es Athanasius im Gegensatz zum Arianismus aussprach; aber die andere Seite, die historisch-freie Richtung des Origenes, fand in Alexandria keinen Raum. Um so mehr bildete sich nun allmälig ein Gegensatz gegen die alexandrinische Richtung hervor, von einer neuen dogmatisch bedeutenden Schule ausgehend, der antiochenischen††), welche ebenfalls in ihren Grundelementen auf Origenes zurückzuleiten ist; denn die Anregungen zu gelehrten Studien und der Eifer für gründliches Bibelstudium, wofür er gewirkt, verpflanzten sich nach Antiochia. Die erste Grundlage dieser Schule war exegetisch und ging aus von Dorotheus†††), Lucianus*†), im vierten Jahrhundert von Eusebius

*) Greg. Naz. orat. 33. de theologia I. 34 initium. Greg. Nyss., de anima et resurrectione. t. III, p. 238. ed. Mor. 1638.

**) Predigten über die Unbegreiflichkeit Gottes, opp. I. pag. 544. ed. Montf. in I Cor. homil. 34, 1. 2. Bd. X. pag. 310 ff.

***) Zur Charakteristik der verschiedenen theologischen Schulen dieser Zeit vrgl. Niedner, Kirchengeschichte S. 317 flg.

†) st. 395. de spiritu s. latein. durch Hieronymus; de trinitate libb. III. ed. Mingarelli. Bonon. 1769. fol.; adv. Manichaeos in Combefisii Auctuar. gr. P. II. Expositio VII canonicar. epistolar., deren Fragmente in Lücke, Quaestiones ac vindiciae Didymianae. Gottg. 1829—32. 4 T. v. Cölln, Hall. Encyclop. B. 24. Art. Didymus.

††) Ueber die antiochenische Schule s. Neander, der heilige Chrysostomus u. die Kirche besonders des Orients in dessen Zeitalter. 2 Th. 1821. 1832. 1848. Vgl auch Neanders Kirchengeschichte II, 2. S. 667 flg.

†††) Euseb. h. e. VII, 32.

*†) Euseb. h. e. VIII, 13. IX, 6. Hieronym. catal. scriptorr. illustr. c. 77.

von Emisa*), und besonders von Diodorus von Tarsus**) und Theodorus von Mopsuestia.***) Für die Eigenthümlichkeit dieser Schule bleibt die exegetische Richtung bezeichnend, wonach man das Dogma, unabhängiger von der Ueberlieferung, aus der heiligen Schrift ableiten will. Die Allegorie war das Mittel, die Bibel mit jeder Tradition in Einklang zu bringen; hier aber bildete sich mit unbefangener, grammatisch-logischer Methode die Auslegung der Schrift aus ihr selber. Wenn früher der allegorisirenden nur die fleischlich-buchstäbliche Auffassung entgegenstand, so war die antiochenische Auslegungsweise dazu die rechte Mitte. Damit war eine freiere Richtung in der Kritik des Kanon und in der Betrachtung des historischen Verhältnisses zwischen dem alten und neuen Testament und

---

*) Hieronym. catal. 91. 119. Socrat. h. e. II, 9. Sozom. III, 6. Thilo, üb. d. Schriften des Eusebius von Alexandria u. Eusebius v. Emisa. Halle 1832.

**) st. gegen 394. Hieronym. cat. 119. Socrat. VI, 3. Suidas. s. v. *Διόδωρος*. Assemanni, biblioth. oriental. III, I, 28. Im Spicileg. Solesm. I, 269 seq. sind Fragmente aus einem Werke des Victor v. Capua mitgetheilt, die einem Commentar des Diodor zum zweiten Buch Mosis entnommen sein sollen. Es ist in den Bruchstücken selbst kein Gegengrund zu finden. Vgl. Jacobi, deutsche Zeitschr. für chr. Wiss. u. s. w. 1854. Nr. 31. Andere Fragmente bei Marius Mercator u. Photius. cod. 122. (J)

***) st. 429. Comment. in Proph. XII minores in Theod. Mops. quae supers. ed. Wegnern. T. I. A. Maji Collect. VI, I. Commentar. in epist. ad Roman. in A. Maji Spicileg. IV. Dieß große Fragment nebst kleineren aus Commentaren zu andern paulinischen Briefen in Th. Episc. Mops. in N. T. commentarior. quae reperiri potuer. colleg. O. F. Fritzsche. Turic. 1847. Im Spicileg. Solesmens. I, 49 seq. sind lateinische Commentare zu den Briefen an die Galater u. s. w. bis zu dem an Philemon bekannt gemacht: die zum Br. an d. Galater, Epheser, Philemon vollständig; die übrigen nur so weit der Text abweicht von den Commentaren des Rabanus Maurus, welcher diese Commentare mit aufgenommen hat. Pitra, der Herausgeber des Spicileg., schreibt diese Werke dem Hilarius von Poitiers zu. Es unterliegt aber keinem Zweifel, daß sie Uebersetzungen der Commentare des Theodorus sind. Vgl. Jacobi, deutsche Zeitschr. 1854. Nr. 32. und dessen Programm. Hal. 1855. 1856, worin die Commentare zu den Briefen an d. Philipp. bis Koloss. c. II. Andere Fragmente bei Facundus Hermian. pro defens. trium capitul. libb. XII. in Bibl. Patr. Lugdun. XII. Galland. XI. Verzeichniß der Schriften: J. A. Assemanni, Bibl. orient. III, I, 30. — Ernesti, opusc. theolog. p. 502 seq. Münter, Stäudlin u. Tzschirner, Archiv f. Kirchengesch. I, 1. R. E. Klener, symbolae litterariae ad Theodor. Antiochen. Mops. episc. pertinentes. Gottg. 1836. O. F. Fritzsche, de Theodori Mops. vita et scptis. Hal. 1836. F. L. Sieffert, Theodorus Mops. vet. Tti sobr. interpretandi vindex. Regiom. 1827. (J.)

das Bestreben verbunden, Christum in seiner Erscheinung nicht nach einem gewissen schon feststehenden dogmatischen Schema allein zu betrachten, sondern ihn so zu erkennen, wie man ihn in den Evangelien vorfand. Ueberhaupt herrschte das Streben nach Klarheit, vernunftgemäßer Entwicklung, nach Erkenntniß des Göttlichen in seinem Zusammenhang mit dem Natürlichen vor. In dem Gegensatz dieser und der alexandrinischen Schule bemerken wir die am meisten divergirenden Grundrichtungen des theologischen Geistes: das supranaturale und das rationale Element, nur daß beides noch nicht einen exclusiven Charakter hatte. In Alexandria legt man den Nachdruck auf das Uebernatürliche im Dogma, liebt die Formeln, worin dieses besonders ausgesprochen war, und weist alle Erklärungsversuche ab. Die Antiochener leugneten nicht das Uebernatürliche; es gab Männer hier von tiefem christlichen Geiste, wie Chrysostomus*), Theodoret**); aber man bemühte sich, die Auffassung des Göttlichen möglichst anschaulich und im Einklang mit der Vernunft zu geben. Aus diesen Richtungen mußte der durchgreifendste Gegensatz hervorgehn. Er hätte in der Anthropologie zur Sprache kommen können; gemäß dem Charakter der griechischen Kirche aber war es die speculative Christologie, wo er sich besonders geltend machte.

Die occidentalische Kirche. Nach den ersten Zeiten wissenschaftlicher Abhängigkeit von der orientalischen Kirche war es Hilarius von Poitiers***), welcher in der abendländischen als ein eigenthümlicherer Dogmatiker auftrat. Schon ehe er in die Streitigkeiten des Orients verwickelt wurde, war er auf eignem Wege zu seinem Dogma über die Trias gelangt. Hieronymus†), welcher

*) st. 407. Opp. ed. Montfaucon. Par. 1718—38. 13 t. fol. Par. 1834—39. 13 t. A. Neander, d. h. Chrysostomus u. d. Kirche besonders des Orients in dessen Zeitalter. 2 Bd.

**) st. 457. ἐρανιστὴς ἤτοι πολύμορφος libb. IV. ἑλληνικῶν θεραπευτικὴ παθημάτων disputatt. XII. Haereticar. fabular. comp. libb. V. Opp. ed. Sirmond. Par. 1649. 4 t. fol., t. 5. add. Jo. Garnier. Par. 1684. ed. Schulze et Noesselt. Hal. 1769—74. 5 t. 8. J. F. Chr. Richter, de Theodoreto epist. Paulin. interpret. Lips. 1822

***) st. 368. De trinitate libb. XII. de synodis. de synodis Arimin. et Seleucens. Commt. in Psalm. Matth. Opp. ed. Bened. (Coustant.) Par. 1693. Maffei, Veron. 1730. 2 t. fol. Oberthür Wirceb. 1785 seq. 4 t.

†) st. 420. Opp. ed. Erasmus Bas. 1516. ed. Bened. (Martianay) Par. 1693—1706. 5 t. fol. Vallarsi, Veron. 1734—42. 11 t. f. Venet. 1766—72. 4 t.

lange zu Bethlehem lebte, hat als Vermittler zwischen der morgen- und abendländischen Kirche, welche er mit der Gelehrsamkeit des Orients bereicherte, eine Bedeutung. Er ist ausgezeichnet als gelehrter Sammler und durch einzelne geistreiche Ideen, hat aber weniger Gabe für die Bildung eines dogmatischen Systems. Auch Ambrosius*) von Mailand, dessen Eigenthümlichkeit in der ethisch-praktischen Richtung liegt, schöpfte viel aus den Griechen.

Bereits in der vorigen Periode hatte die afrikanische Kirche den abendländischen Geist wissenschaftlich zu entwickeln begonnen. Auch in dieser Zeit ging die wissenschaftliche Productivität von Nordafrika aus. Augustin**) begründet eine neue Schöpfung innerhalb der wissenschaftlichen Entwicklung. Man kann seinen Einfluß mit dem des Origenes auf den Orient vergleichen; aber er ist noch weit allgemeiner und dauernder im Abendlande geworden. Er gehört zu den großen, welthistorischen Männern, deren Wirksamkeit nicht mit ihrer Zeit geschlossen war, sondern sich in verschiedenen Epochen im Lauf der Jahrhunderte erneut hat. Er hat eine ähnliche Stellung in Bezug auf die Theologie, wie Plato und Aristoteles auf dem Gebiete der Philosophie. Einerseits nun geht von ihm die Entwicklung des katholischen Dogma, welche sich in der Scholastik zeigt, aus, andrerseits eine Reaction des reineren christlichen Bewußtseins gegen die fremden Elemente des katholischen Dogma. Innerhalb der katholischen Kirche schlossen sich diejenigen Richtungen, von welchen neue christliche Belebung ausging, an ihn an. Auch die mehr durchgeführte Reaction in der Reformation that es, und bei verschiedenen Erneuerungen, welche die evangelische Kirche erfuhr, sehn wir, wie man zu ihm zurückkehrte. Er ist dem Origenes ähnlich an speculativem Geiste, übertrifft ihn aber an origineller Tiefe und Schärfe. Beide gingen in ihrem Bildungsgang durch den Platonismus hindurch; aber er vermischte nicht, wie Origenes, christliche und platonische Elemente, sondern entwickelte das christliche Prinzip in seiner Selbständigkeit gegenüber dem Plato-

---

*) ſt. 398. Hexaemeron. de incarnationis dominicae sacramento. de fide libb. V. de Spiritu s. libb. III. ed. Bened. Par. 1686—90. 2 t. f. Böhringer, die Kirche u. ihre Zeugen. I, Abth. 3.

**) ſt. 430. Opp. ed. Erasmus, Bas. 1529. Bened. Par. 1679—1701. XI t. Antwp. 1700—1703. XI t. mit Appdx v. Clericus. 1703. Bindemann, d. h. Augustin. Th. 1. Berl. 1841. Poujoulat, Geschichte d. h. Augustin. deutsch v. Hurter, Schaffh. 1847. 2 Th. Böhringer, I, 3.

nismus. Aber Origenes hat vor ihm voraus größere Geistesfreiheit und historisch-gelehrte Bildung, während Augustin eingeengt wurde von einem bestimmten kirchlichen Systeme. Die Verbindung dieser beiden Geisteselemente würde ohne Zweifel den vollkommensten Kirchenlehrer ausmachen. Es vereinte sich aber in Augustin dennoch vieles, was man sonst in einzelnen Richtungen der theologischen Entwicklung zerstreut findet, und wir sehen daher in seinem Bildungsgange die verschiedenen Perioden der Kirche vorgezeichnet. Er war geboren*) zu Tagaste in Numidien von einer Mutter Monica, deren Frömmigkeit den ersten Samen des Christenthums tief seinem Gemüthe einpflanzte. Seine großen Kräfte, sein feuriger Geist und mächtiger Naturtrieb mußten erst durch das Evangelium gemildert und verklärt werden. Daher wurde er durch mannigfache, heftige Stürme gezogen, durch Krümmungen geführt, um zur Ruhe und stetigen Entwicklung zu gelangen. Als Jüngling kam er nach Karthago, um die Rhetorik zu studiren, und machte hier genauere Bekanntschaft mit der klassischen lateinischen Litteratur, was für seine Bildung von Wichtigkeit wurde. Er versuchte sich auch am Griechischen, fand indessen wenig Geschmack am Sprachstudium. Daher las er die Bibel nur in lateinischer Uebersetzung. Hätte er sie und die orientalischen Kirchenlehrer in der Ursprache kennen gelernt, so würde sich vielleicht Manches anders gestaltet haben. Von der Sittenverderbniß der großen Stadt umgeben, wurde er von der tieferen christlichen Richtung abgekehrt; rohe Leidenschaften wurden angefacht; weltliches Treiben, lärmende Vergnügungen und Wollust unterdrückten in ihm die göttlichen Keime; aber die Macht des Samenkorns göttlichen Lebens, welches in ihn gelegt war, zeigte sich doch immer auch in einer Gegenwirkung gegen das sündhafte Treiben. So geschah es, daß, als er einst zufällig im Hortensius des Cicero eine Stelle über das Lob der Weisheit las, die Herrlichkeit eines solchen Lebens ihm vor die Seele trat und ihn so mächtig ergriff, daß er sich der Erforschung der Wahrheit weihte. Das Ideal war ihm aufgegangen, aber es fehlte viel, daß er fähig gewesen wäre, zu überwinden, was ihn davon trennte. Diese Sehnsucht nach dem Göttlichen mahnte ihn an seine christliche Erziehung, und er griff zur Bibel. Aber er hatte noch nicht den Sinn, um ihre Tiefe und Einfalt zu verstehn. Seinem durch die klassische

*) cf. Confession. libb. XIII. c. praefat. A. Neandri. Berol. 1823.

Litteratur gebildeten Geschmack sagte sie nicht zu, und es mißfiel ihm, wenn man in der Kirche zum Glauben aufforderte. Desto lockender erschienen ihm die großen Verheißungen der Manichäer, welche nicht Glauben forderten, sondern Erforschung und alles umfassende Erkenntniß versprachen. Ueberdieß traf die Richtung ihres Denkens mit der seinigen in einem Punkt zusammen, der ihn von Anfang an beschäftigt hatte: wie er einerseits die Gewalt der sündhaften Begierden empfand, andrerseits das Ideal höheren Lebens ihn anzog, so drängte sich ihm wohl früh die Frage auf: woher dieser Zwiespalt im Menschen? woher das Böse? Dafür nun verhieß der Manichäismus die Erklärung. So wurde Augustin eifriger Manichäer und kannte kein höheres Ziel, als den Grad eines electus zu erreichen. Der skeptische Bayle, welcher die Schwierigkeiten, die eine Theodicee dem Dualismus gegenüber hat, in dem Artikel seines Lexicons über den Manichäismus, geltend macht, sagt: die Sache des Manichäismus hätte viel gewinnen können, wenn ein so scharfsinniger Mann wie Augustin länger dabei geblieben wäre. Er habe Vieles auffinden können, um den Dualismus zu rechtfertigen, und in dem Buche: de apto et pulchro (von dem wir jedoch nichts wissen, als den Titel) habe er einen Versuch dazu gemacht. Aber Augustin war zu klar und zu wahrheitsliebend, um sich für immer von dem Manichäismus gefangen nehmen zu lassen. Nachdem er zehn Jahre in der Sekte gewesen war, erkannte er, daß er getäuscht worden, und blieb nur noch in äußerer Verbindung mit ihr. Er wäre nach dieser Enttäuschung in gänzliche Zweifelsucht verfallen, hätte ihn nicht der Ueberrest des allgemeinen religiösen Glaubens zurückgehalten. Auf diesem Standpunkte wurde er mit einer lateinischen Uebersetzung neoplatonischer Schriften bekannt. Er fand sich angezogen durch die Assonanz an christliche Ideen, welche von seiner Kindheit her noch etwas bei ihm galten. So wurde der Platonismus ein wichtiger Uebergangspunkt in seiner philosophischen und religiösen Entwicklung. Hier war die Reaction eines unmittelbaren Gottesbewußtseins gegen den Skepticismus, des Monismus gegen den Dualismus. Die Auffassung des Bösen als etwas nicht Positiven ward ein Uebergang zu seiner späteren Ansicht von demselben. Wichtig war überhaupt die Vergeistigung seiner Denkweise, nachdem sie durch den Manichäismus zum Phantastischen verleitet war. Der Platonismus setzte die geistige Anschauung der Ideen den Vorstellungen der Phantasie entgegen; die Sehnsucht nach jenem Ideal wurde

von neuem angeregt. Er stiftete mit einigen Freunden eine edle Gemeinschaft zur Erforschung der Wahrheit; er mußte aber auch der Hindernisse in seinem Gemüth beim Streben nach diesem Ziele inne werden. Durch die mit dem Christenthum verwandten platonischen Ideen wurde er veranlaßt, aufs neue sich mit den christlichen und der Bibel zu beschäftigen, für deren Verständniß er jetzt schon mehr durch innere Erfahrungen vorbereitet war. Dabei war es von großem Einfluß, daß er die paulinischen Briefe studirte; die Entwicklung des Paulus war seinem eignen Lebensgang verwandt; aus diesem selbst verstand er den Gegensatz zwischen Fleisch und Geist. Indeß war er als begeisterter Platoniker nicht der Meinung, im neuen Testament die höchste Quelle der religiösen Wahrheit zu erhalten, sondern nur eine Bestätigung für die platonischen Lehren zu finden. Die Bedeutung Christi setzte er darin, daß er diese Wahrheiten, welche bisher Eigenthum der Philosophen waren, zu einem Gemeingut der Menschheit gemacht habe. Der Glaube der Kirche sollte eine Vorschule für das höhere, philosophische Erkennen sein. Beide verhalten sich wie der platonische Gegensatz von δόξα und ἐπιστήμη, das eine die exoterische, das andere die esoterische Lehre. Er war im Begriff, sich einen eigenthümlichen religiösen Idealismus zu bilden und ihn in das Christenthum hineinzulegen. Aber der Geist der Schrift, besonders des Paulus bewältigte ihn; die christlichen Wahrheiten wurden ihm mehr, als er erwartet hatte; der religiöse Glaube, das christliche Bewußtsein als das Gemeinsame unter allen Christen, siegte nach und nach über seine individuelle philosophische Bildung. Er ward aus einem platonischen Religionsphilosophen ein gläubiger Christ, welcher auf dem Grunde des Glaubens ein Gebäude der Erkenntniß aufzuführen suchte. Dazu kam, daß er zu Mailand die Predigten des Ambrosius besuchte, aus denen er die Kirchenlehre besser erkannte, als aus den Carricaturen des Manichäismus. Aber noch war er in heftigem inneren Zwiespalt, als ihm einst Jemand von einem Manne der Welt, der alles verlassen habe, um sich ganz der Religion zu weihn, erzählte. Dieß beschämte ihn tief und brachte ihn zu der höchsten Steigerung des Kampfes mit sich selbst; in diesem Zustande hörte er die Worte: tolle! lege! Er schlug die Bibel auf und fand die Worte Röm. 13, 13. 14. Dieß gab die Entscheidung; er weihte nun seine ganze Thätigkeit dem Christenthum. In seiner weiteren Entwicklung gewahrt man nun zuerst, wie sich der christliche Geist aus dem Manichäismus

und Platonismus herausarbeitet. Dafür sind die Schriften: de vera religione und de utilitate credendi wichtig. Wenn er früher die Erkenntniß dem Autoritätsglauben entgegengesetzt hatte, so wurde es nun Prinzip seiner Glaubenslehre, daß die christliche Erkenntniß nur vom Glauben ausgehn könne. So lange der Mensch im Gegensatz der Gesinnung gegen die göttlichen Dinge beharre, müssen sie ihm fremd und unverständlich bleiben; verkehrt sei es daher, wenn die Manichäer sagen, man solle zuerst erkennen und dann glauben. Zuerst müsse man vielmehr durch die Hingabe des Gemüthes in die göttliche Wahrheit eingehn; dann erst erkenne die erleuchtete Vernunft den Inhalt der christlichen Wahrheit. Die wahre Erkenntniß müsse also ausgehn von der Erfahrung des Lebens, welches im Glauben begründet ist. Also der Grundsatz: fides praecedit intellectum. Damit hat Augustin eine selbständige, wissenschaftliche Dogmatik begründet, welche den christlichen Glauben und die christliche Erfahrung, also das christliche Bewußtsein, zu ihrer Voraussetzung hat, und in welcher die erleuchtete Vernunft die Aufgabe hat, den Inhalt des Christenthums zu entwickeln. Demnach sind es zwei Hauptpunkte, auf welche er sich richtet: erstens die Selbständigkeit und Würde des Glaubens gegen eine profane Speculation zu behaupten, zweitens ein vernunftmäßiges Erkennen in der Religion, der Nachweis der Zusammenstimmung des Glaubens mit der Vernunft. Es ist von ihm nicht nur eine praktische, sondern auch eine eigenthümlich speculative Entwicklung ausgegangen, eine solche, welche im Boden des christlichen Bewußtseins und der Lebenserfahrung wurzelt. An diese Seite seiner Ideen schloß sich der Scholasticismus an. Die Versöhnung der vernünftigen und wissenschaftlichen Erkenntniß mit dem Wesen des Glaubens bildete ein Gegengewicht gegen den in der occidentalischen Kirche bisher herrschenden einseitigen Autoritätsglauben, welcher jede freiere Auffassung verketzerte. Er selbst freilich war anfänglich, so lange der Einfluß des Platonismus herrschte, in der Zeit, wo er sich besonders mit der Polemik gegen den Manichäismus beschäftigte, von manchen Seiten freier und empfänglicher, als späterhin, wo er zwar das Christenthum im Gegensatz zum Platonismus selbständiger ausgebildet hatte, aber in der systematischen und kirchlichen Richtung auch schroffer geworden war. Seine Schule erhielt sich unter den Zerstörungen der Vandalen bis ins sechste Jahrhundert. Es gingen aus ihr Männer hervor, welche den dogmatischen Standpunkt des Augustin mit Kraft gegen Will-

für von außen her vertheidigten: Facundus, Bischof von Hermiane in Numidien*), und Fulgentius**), Bischof von Ruspe ebendort. Die ausgebreitete Einwirkung des augustinischen wissenschaftlich-dogmatischen Geistes erkennen wir auch bei den römischen Bischöfen Leo dem Großen***) und Gregor dem Großen.†) Gregor, welcher als der letzte klassische Lehrer des Occidents diese Periode schließt, zeigt neben dem stark sinnlichen Element des religiösen Geistes, welches den Katholicismus charakterisirt, eine tiefe, innerliche Frömmigkeit, die sich an die augustinische Auffassung des Christenthums anschließt, und in beiden Beziehungen hat er auf die Folgezeit eingewirkt.

Specielle Dogmengeschichte.

A. Die Geschichte der einleitenden Dogmen.

a. Von den Erkenntnißquellen der Religion.

1. Vernunft und Offenbarung.

Die Frage, ob die höchste Erkenntnißquelle der Religion die Vernunft oder eine übernatürliche Offenbarung sei, ist in dieser Periode eine schon entschiedene. Am stärksten erscheint der Rationalismus in dem Manichäismus. Jedoch dieser wirkte nur noch als Reaction gegen die herrschende Kirche. In der antiochenischen und alexandrinischen Schule ist der Unterschied einer rationalen und supranaturalen Richtung. Aber beide halten die Bibel für die höchste Erkennt-

---

*) st. gegen 570. Pro defensione trium capitulorum. libb. XII. — contra Mocianum. Opp. ed. Sirmond. Par. 1629. 8. Biblioth. PP. Gallandii. T. XI.

**) st. 533. de veritate praedestinationis et gratiae. libb. 3. Bibl. Patr. Lugd. IX.

***) st. 461. Opp. ed. Quesnel. Par. 1675. 2 t. 4. Ballerini. Venet. 1755—57. 3 t. fol. Arendt, Leo d. Gr. u. s. Zeit. Mainz 1835. Perthel, Leb. u. Lehren des Papstes Leo. Jen. 1843.

†) st. 604. Exposit. in Job s. Moralium. libb. 35. Liber pastoralis curae. Dialogor. de vita et miracul. Patr. libb 4. Epp. libb. 14. Opp. ed. Bened. Par. 1705. 4 t. f. Gallicciolі. Venet. 1768. 17 t. 4. Pauli Warnefridi (775) de vita S. Gregorii Papae. libb. 4. Joannis Diaconi eccles. Rom. (875) de vita S. Gregorii. libb. 4. Beide in ed. Bened. abgedruckt. G. F. Wiggers, de Gregorio M. ejusque placitis anthropologicis. Rost. 1838. S. auch dess. Abhandlung in d. Zeitschr. f. histor. Theol. 1853. Lau, Gregor I. nach s. Leb. u. s. Lehre. 1845. Pfahler, Gregor d. Gr. u. s. Zeit. Frkf. 1853.

nißquelle des Glaubens. Augustin suchte im Gegensatz gegen seinen früheren Manichäismus und gegen den Platonismus die Rechte des Glaubens ins Licht zu setzen, andrerseits aber auch die Uebereinstimmung der ratio und fides darzuthun. Dem Consentius, welcher behauptete, man müsse nicht der Vernunft, sondern der Auctorität der Heiligen folgen, sagt er, er möge seine Anklagen gegen die Vernunft zurücknehmen und das, was er mit dem Glauben behaupte, auch mit dem Licht der Vernunft zu erkennen suchen. Fern sei es, daß Gott in uns dasjenige hassen sollte, wodurch er uns vor allen übrigen Wesen ausgezeichnet habe. Wir könnten ja nicht glauben, wenn wir nicht eine vernunftbegabte Seele hätten.*)

2. Schrift und Ueberlieferung.

Wir erkannten, wie in der vorigen Periode in der abendländischen Kirche Tertullian die Tradition als übergeordnetes Prinzip geltend und die Auslegung davon abhängig gemacht hatte, wie hingegen bei den Alexandrinern, den Repräsentanten des griechischen Standpunktes, die heilige Schrift mehr in ihrer Selbständigkeit und die freie Erklärung derselben hervorgehoben wurde. Dieselbe Verschiedenheit gewahren wir hindurchgehend durch diese Periode. Was die Lehre von dem normativen Werth der heiligen Schrift betrifft, so sind unter den orientalischen Lehrern manche, welche nachdrückliche Erklärungen über die ihr allein zukommende Auctorität abgeben, wie Cyrillus von Jerusalem, welcher das Glaubenssymbol dadurch empfiehlt**), daß es aus der Bibel genommen sei. Da nicht Alle im Stande seien, sie zu lesen, so sei die ganze Glaubenslehre in wenige Worte zusammengefaßt; das Symbol sei durch die ganze Schrift be-

---

*) Ep. ad. Consentium 119. 120: Vide ergo secundum haec verba tua, ne potius debeas, maxime de hac re, in qua praecipue fides nostra consistit, solam sanctorum auctoritatem sequi, nec ejus intelligentiae a me quaerere rationem. — Corrige definitionem tuam, non ut fidem respuas, sed ut ea quae fidei firmitate jam tenes, etiam rationis luce conspicias. 3. Absit namque ut hoc in nobis Deus oderit, in quo nos reliquis animantibus excellentiores creavit. Absit, inquam, ut ideo credamus, ne rationem accipiamus sive quaeramus, cum etiam credere non possemus, nisi rationales animas haberemus. Ut ergo in quibusdam rebus ad doctrinam salutarem pertinentibus, quas ratione nondum percipere valemus, sed aliquando valebimus, fides praecedat rationem, qua cor mundetur, ut magnae rationis capiat et perferat lucem, hoc utique rationis est.

**) Cateches. 5, 12.

stätigt. Ueber die Glaubenslehre, sagt er ferner*), müsse man nicht das Geringste ohne Beweis aus der heiligen Schrift glauben. Besonders Chrysostomus und die übrigen antiochenischen Lehrer heben die Auctorität der Schrift hervor. Jener stellt sie häufig als die höchste Erkenntnißquelle auf, aus welcher sich Alle unterrichten sollen. So sagt er:**) gesetzt es kommt ein Heide zu mir und sagt: ich will Christ werden, weiß aber nicht, an wen ich mich halten soll, da so viele Sekten unter euch Christen sind und da ich nichts von der Schrift weiß. Grade dieß, erwidert er, ist für uns; wenn wir von dir forderten, unserm Raisonnement zu folgen, so könnte dich dieß beunruhigen; nun aber sagen wir, daß wir an die heilige Schrift glauben. Wenn nun jener entgegnet, der Eine behaupte, es stehe dieß, der Andere, es stehe jenes in der Schrift, so verweist ihn Chrysostomus nicht auf den Gehorsam gegen die Auctorität der Kirche, sondern er fragt: hast du keine Vernunft? thue, was du nach der Stimme deines Gewissens thun sollst; suche mit der Vernunft von Gott die Wahrheit, und er wird sie dir sicher offenbaren. Wir finden eine solche Auctorität der heiligen Schrift auch wohl bei den Abendländern hin und wieder anerkannt, wie bei Augustin: die Schriften der Propheten und Apostel sind die einzigen, über welche wir nicht zu urtheilen wagen, sondern nach welchen wir alle übrigen beurtheilen.***) Ferner: allein der heiligen Schrift erweisen wir die Ehre, daß wir keine Möglichkeit eines Irrthums bei ihr zulassen, und finden wir scheinbar etwas Irriges, so hat entweder der Codex einen Fehler, oder wir verstehen die Stelle nicht; anderen Schriftstellern glauben wir, weil sie es aus der heiligen Schrift oder der Vernunft beweisen.†) Indeß würde man zu viel schließen, wenn man daraus folgerte, er habe keine andere Er-

*) Catech. 4, 17.

**) hom. in acta 33, 4. pag. 258 ff.

***) Contr. Cresconium Donatist. II, 39.

†) ad Hieron. ep. 82 cap. III tom. II pag. 144: Ego enim fateor caritati tuae solis eis Scripturarum libris, qui jam canonici appellantur didici hunc timorem honoremque deferre, ut nullum eorum auctorem scribendo aliquid errasse firmissime credam. Ac si aliquid in iis offendero literis, quod videatur contrarium veritati, nihil aliud, quam vel mendosum esse codicem, vel interpretem non assecutum esse quod dictum est, vel me minime intellexisse, non ambigam. Alios autem ita lego, ut quantalibet sanctitate doctrinaque praepolleant, non ideo verum putem, quia ipsi ita senserunt, sed quia mihi vel per illos auctores canonicos, vel probabili ratione, quod a vero non abhorreat, persuadere potuerunt.

kenntnißquelle der christlichen Lehre als die Bibel angenommen und in ihr den einzigen Halt gefunden. Im Occident überhaupt ist Ueberlieferung und Auctorität der Kirche von besonderem Gewicht, und Augustin selbst wurde durch seinen Bildungsgang dazu geführt, sich dieser Anerkennung anzuschließen. Durch den Skepticismus hin und hergezogen, war ihm der Gedanke entgegengetreten: sollte Gott nicht für die Irrenden gesorgt, ihnen eine sichere, äußere Auctorität gegeben haben, von welcher sie die zuverlässige Erkenntniß der Wahrheit ableiten könnten? Schon dachte er in der Kirche eine solche Auctorität zu finden; nun war ihm überdieß, als er nach der Wahrheit suchte, nicht dieß zweifelhaft, ob Christus wirklich als Lehrer der Wahrheit anzuerkennen sei; dieß gaben auch die Manichäer zu; nur darüber war Streit, wo die wahre Lehre Christi zu finden sei. Jene behaupteten, die Lehre sei früh und schon in allen Schriften der Apostel durch jüdische Elemente und Interpolationen gefälscht. Daher gestaltete sich für Augustin die Frage so: wo finde ich die echten Urkunden der christlichen Lehre? Ihm fehlten die kritischen Hülfsmittel und Grundsätze, um dieselben unabhängig von der Ueberlieferung zu ermitteln; es blieb ihm also nichts übrig, als in der Ueberlieferung der Kirche die Bürgschaft für die wahre Gestalt des Kanon zu finden. Die Verbreitung des Christenthums, der Sieg der Kirche über alle Verfolgungen und Häresien, die Art, wie durch sie die höchsten Wahrheiten Gemeingut des Volks geworden waren, alle die Merkmale, worin man Beweise für den göttlichen Ursprung des Evangeliums finden kann, waren ihm Argumente für die Göttlichkeit der Kirche. Dieß bestimmt ihn, sich der Auctorität der Kirche ganz hinzugeben und von ihr den Kanon und die Glaubenslehre zu empfangen, und zwar ist es besonders die afrikanische Kirche, welcher er in dieser Weise sich unterordnet. Auch für die Bedeutung der Tradition ist er epochemachend geworden. Der Grundsatz: fides praecedit intellectum erhält bei ihm die Anwendung: zuerst muß man demüthig von der Auctorität der Kirche die Glaubenslehre empfangen und durchleben, um dann erst fähig zu werden, durch Schrift und Vernunft das echte Christenthum zu entwickeln.*) Dieß ist das Prinzip der katholischen Glaubenslehre bis

*) cf. de utilit. cred. cap. 21: Nam vera religio nisi credantur ea quae quisque postea, si se bene gesserit dignusque fuerit, assequatur atque percipiat et omnino sine quodam gravi auctoritatis imperio iniri recte nullo pacto potest. — cap 22.

zur Reformation geblieben. Aus jenem Verhältniß erklärt sich also auch der folgenreiche Satz:*) ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas. Protestantische Theologen haben zwar diese Stelle auslegen wollen: durch die Ueberlieferung der Kirche werde ich zuerst zur Bibel hingeführt; aber ohne Zweifel hat sie vielmehr den Sinn: das Ansehn der Kirche ist das Zeugniß für die Göttlichkeit der heiligen Schrift; wie soll ich den Ungläubigen überzeugen, wenn ich mich nicht auf das Ansehn der Kirche berufen darf? Ich muß ihr darin glauben, was der Kanon der heiligen Schrift und deren rechte Auslegung sei. Merkwürdig ist dabei der Zirkel, in welchem er sich bewegt, indem er gegen die Donatisten die Auctorität der Kirche wiederum aus der heiligen Schrift beweist. Wenn diese nach ihrer subjectiveren Richtung sich für die Auctorität ihrer Kirche auf die Wunder, die in derselben geschähen, beriefen, so will er kein anderes Argument, als das objective aus der heiligen Schrift gelten lassen. Auch wir, sagt er, nehmen den Glauben in Anspruch; nicht deshalb behaupten wir, daß wir die Kirche Christi bilden, weil unsere Kirche durch einen Ambrosius und Andere empfohlen, oder weil sie durch die Concilien der Bischöfe verherrlicht wird; nicht auf die Wunder berufen wir uns, die in der ganzen Welt verrichtet werden, sondern auf das Zeugniß der heiligen Schrift. — Christus, der nach seiner Auferstehung seinen Leib von den Jüngern berühren ließ, berief sich dennoch auf das Zeugniß des Gesetzes und der Propheten dafür.**)

In der vorigen Periode konnte man sich an die allgemeine Tradition der Kirche nur als an eine mehr private halten; in dieser Zeit kam ein besonderes Organ hinzu: die allgemeinen Concilien, in deren Aussprüchen das allgemeine kirchliche Bewußtsein als Zeugnissen der Wahrheit sich darstellen sollte. Denn waren die Bischöfe als Nachfolger der Apostel die Organe des heiligen Geistes und ihre Versammlung Repräsentation der Kirche, so schien man auch rechnen zu dürfen auf die Leitung dieser Organe durch den heiligen Geist. Die Entscheidungen der allgemeinen Concilien galten also als die höchsten Aussprüche des heiligen Geistes. Es konnte daher eine gewisse subjective Ansicht in einer früheren Zeit ohne Vorwurf des Häretischen

*) contr. ep. Manich. cap. 6.

**) de unitate eccles. 50.

bestehn, welche, nachdem ein allgemeines Concil entschieden hatte, zur Häresie wurde, weil es die Pflicht eines Jeden zu sein schien, sich diesem Urtheil, in welchem die Stimme des heiligen Geistes sich kund gegeben hatte, zu unterwerfen. Die Meinung des Einzelnen, die sich gegen solchen allgemeinen Ausspruch geltend machen wollte, wurde als subjective Willkür verdammt. Diesen Grundsatz finden wir bei Augustin entwickelt; seine Ansicht ist nicht, daß dem Concil durch eine neue Eingebung des heiligen Geistes das Wahre geoffenbart werde, sondern daß durch die fortschreitende theologische Untersuchung unter der Leitung des heiligen Geistes das Resultat zum Bewußtsein gebracht werde, und die Concilien seien nur die von Gott geordneten Organe, um dieß Resultat auszusprechen. Er schreibt den allgemeinen Concilien die Befugniß zu, die Aussprüche einzelner angesehener Kirchenlehrer zu berichtigen. Doch sagt er auch: die allgemeinen Concilien werden durch spätere verbessert, wenn die Wahrheit durch die Untersuchung ans Licht kommt.*) Er hält sie also für die relativ vollkommensten Aussprüche des christlichen Bewußtseins für jeden Zeitpunkt. Worin aber setzt er die Verbesserung? meint er etwa nur, daß Zusätze gegeben werden, oder nimmt er auch Irrthümer an, welche in den früheren Aussprüchen sich finden und später berichtigt werden?

An Augustin schließt sich in dieser Beziehung ein für die Lehre der katholischen Kirche von der Tradition epochemachender Schriftsteller an, Vincentius Lirinensis, welcher kurz nach des Augustin Tode um 435 sein commonitorium oder: tractatus pro catholicae fidei antiquitate et universitate adversus profanas novitates schrieb, worin er Augustins Prinzipien systematisch durchführte. Er setzt den Häretikern das Ansehn des göttlichen Wortes und die Ueberlieferung der katholischen Kirche entgegen. Dabei wirft er die Frage auf: wenn die Bibel allein hinreichende Quelle der Erkenntniß ist, wozu bedarf es noch der Autorität der Kirche? darum, weil die heilige Schrift wegen ihres höhern Sinnes sich auf so viele Weisen erklären läßt. Es bedarf einer Norm zu ihrer Erklärung, und er nennt diese den sensus catholicus et ecclesiasticus. Er sucht sie außerhalb der Schrift, weil er sie in der Bibel selbst nicht erkennt. Der sensus catholicus müsse in allen Zeiten, in allen Theilen der Kirche und bei Allen zu erkennen sein. Es ergeben sich ihm also das

*) de baptismo c. Donatist. II, 3.

Alterthum, antiquitas, die Allgemeinheit, universalitas, und die Uebereinstimmung, consensus, d. h. vornehmlich die Uebereinstimmung der allgemeinen Concilien und großen Lehrer der Kirche, als die Kriterien, welche immer zusammenstimmen müssen, um die Echtheit der wahren Ueberlieferung zu bezeichnen. Dieser allgemeinen und objectiven Wahrheit gegenüber könne das, was jeder noch so heilige Kirchenlehrer für sich allein behaupte, nur als seine besondere Meinung Geltung haben. Vincentius nimmt eine fortschreitende Entwicklung der Kirche an; es kommt nur darauf an, daß es das gesunde Wachsthum sei. Dieß erfordert bei jedem Wesen, daß es unverändert in seiner Eigenthümlichkeit beharre und sich nur innerhalb derselben entwickele. Demnach muß die Kirche immer dieselben Grundlehren festhalten, durch welche ihre Gesundheit bedingt ist; sie soll aber stufenweise fortschreiten in der Erkenntniß und klaren Entwicklung dieser Wahrheiten. Die himmlische Wahrheit kann nicht verändert, wohl aber genauer bestimmt werden. So sollen dieselben christlichen Lehren immer mehr zur Klarheit, zum Licht und zur Bestimmtheit unter Bewahrung ihrer Vollständigkeit, Unversehrtheit und Eigenthümlichkeit gebracht werden. Diese fortschreitende Entwicklung ist an die bestimmten Organe der allgemeinen Concilien geknüpft, welche die Einfalt des Glaubens im Gegensatz gegen die Irrthümer allmälig immer schärfer bestimmt haben.

Bei Facundus von Hermiane findet sich eine geistvolle Auseinandersetzung über das Verhältniß des allgemeinen christlichen Bewußtseins zu den einzelnen nach und nach festgesetzten Lehrbestimmungen. Er vergleicht es mit dem allgemeinen sittlichen Bewußtsein, mit dem innern Gesetz des Gewissens, und die Lehrbestimmungen mit den einzelnen Gesetzen. Er geht davon aus, daß das Sittengesetz als eines und ganzes dem Herzen eingepflanzt sei; dieses innere Gesetz ist mächtiger, als jeder äußerliche Buchstabe, und alle einzelnen Gesetze zusammen können über das Maß jener innern Regel nicht hinausgehn; weil aber der Mensch von dem Sittengesetz im Herzen abwich, so wurde deshalb den Verächtern desselben ein Zeugniß der äußeren, einzelnen, geschriebenen Worte entgegengestellt. Ebenso giebt es nun nichts Mächtigeres, als den Ausdruck des allgemeinen christlichen Bewußtseins; aber gegen die, welche das Verständniß und die Kraft des Symbols verfälscht haben, mußten daher schriftliche Zeugnisse gegeben werden, welche dem allgemeinen christlichen Bewußtsein dienen und über

dasselbe nicht hinausgehn können.*) In Bezug auf die Geltung der allgemeinen Concilien stimmt er mit Vincentius überein; den in seinem Namen versammelten Priestern könne Christus nicht fehlen.**) Die allgemeinen Concilien haben den Nutzen, daß, was nicht mit dem Verstande begriffen werden könne, der Auctorität geglaubt werde. Aus den bisherigen Streitigkeiten gehe nur die Uebereinstimmung dieser Concilien hervor.***)

In der orientalischen Kirche war die Lehre von der Auctorität der Kirche zwar nicht so systematisch und so schroff hingestellt, aber in der Praxis herrschte bei der Schrifterklärung doch die Auctorität der Tradition gleichfalls vor. Marcellus von Ancyra kämpfte dagegen an. Wenn man ihm die Dogmen der Väter entgegen hielt, so erwiderte er, das Wort *δόγμα* bezeichne eine menschliche Meinung; er wollte nichts gelten lassen, als die göttlichen Aussprüche der heiligen Schrift.†) In der griechischen Kirche beförderte die Ansicht der mystischen Theologie von der Heiligkeit gewisser Dinge, die nicht ausgesprochen, von gewissen höheren Wahrheiten, die nicht allgemein verstanden werden könnten, von den mystischen Stellen der heiligen Schrift, die Annahme von der Dunkelheit derselben und die Vorstellung, daß es einer besonderen, nicht Jedem zugänglichen Ueberlieferung der Auslegung bedürfe, um sie zu verstehn. Wie früher von einer gnostischen geheimen Ueberlieferung die Rede war, so wurden nun höhere dogmatische Wahrheiten, die nicht im Buchstaben niedergelegt, sondern nur stillschweigend fortgepflanzt werden sollten, von den öffentlich verkündigten unterschieden: der Gegensatz von *δόγμα* und *κήρυγμα*.††) So sollten manche esoterische, tiefere Wahrheiten, welche in der heiligen Schrift nicht entwickelt wären, in den heiligen Gebräuchen der Kirche und ihren Symbolen ihren Ausdruck gefunden haben und fortgepflanzt sein. Man benutzte daher solche Gebräuche zu Beweisen für dogmatische Lehren, weil diese durch sie vorausgesetzt seien. Richtig war allerdings, daß gewisse Kirchengebräuche als Zeugnisse von dem Inhalt des allgemeinen christlichen Bewußtseins dienen konnten; aber wie sich

*) pro defensione trium capp. l. VIII. c. 7.

**) ibid.

***) l. V, c. 5.

†) S. S. 2.

††) Euseb. demonstr. evgel. *ἄγραφοι θεσμοί*. Basil. M. de Spir. S. c. 27. cf. Suicer thesaur. s. v. *δόγμα*.

in der Entwicklung desselben überhaupt echte und fremdartige Elemente mischen konnten, so war dieß auch in dem Ausdruck möglich, welchen es in den Kirchengebräuchen fand.

3. Die Lehre von der Inspiration.

Weder in der vorigen Periode, noch in dieser kam es zu einer genaueren Bestimmung des Begriffes der Inspiration und der damit zusammenhangenden. Doch wurde die Fassung derselben sehr bedingt, bewußt oder unbewußt, durch die Verschiedenheit der exegetischen Richtungen. Bei der allegorischen Auslegung konnten nicht leicht Gegensätze in der Bibel aufstoßen; jeder Anstoß wurde leicht dadurch beseitigt. Sie hing gut zusammen mit einem Inspirationsbegriff, welcher auf alles gleichmäßig ausgedehnt wurde, da er in allem in gleicher Weise Göttliches und Mysteriöses suchte. Hingegen die grammatisch-logische Exegese wurde veranlaßt, Göttliches und Menschliches zu unterscheiden; sie bemerkte die Schwierigkeiten, welche sich jenem überspannten Inspirationsbegriff entgegenstellten. Diese gesundere Auslegung aber, welche auf Zusammenhang, historische Beziehung, Eigenthümlichkeit der Schriftsteller mehr Rücksicht nimmt und die göttlichen von den menschlichen Ursachen mehr unterscheidet, vermag auch Schwierigkeiten zu lösen, welche bei der ersten Auffassung nicht beseitigt werden können. Es ist vornehmlich die antiochenische Schule, welche diesen Weg zwischen äußerlicher Buchstäblichkeit und Allegorie eingeschlagen hat. Sie hat zwar keine systematische Entwicklung des Inspirationsbegriffes, wohl aber einzelne merkwürdige Aeußerungen gegeben, die zu Modificationen der bisherigen Auffassung führen mußten.

Chrysostomus*) erwähnt den Einwand gegen die Göttlichkeit der Evangelien, welchen man aus den Widersprüchen derselben

---

*) Chrys. in Matth. hom. 1, § 2, op. VII, pag. 5: *αὐτὸ μὲν οὖν τοῦτο μέγιστον δεῖγμα τῆς ἀληθείας ἐστίν· εἰ γὰρ πάντα συνεφώνησαν μετὰ ἀκριβείας, καὶ μέχρι καιροῦ, καὶ μέχρι τόπου, καὶ μέχρι ῥημάτων αὐτῶν, οὐδεὶς ἂν ἐπίστευσε τῶν ἐχθρῶν, ὅτι μὴ συνελθόντες ἀπὸ συνθήκης τινὸς ἀνθρωπίνης ἔγραψαν ἅπερ ἔγραψαν· οὐ γὰρ εἶναι τῆς ἁπλότητος τὴν τοσαύτην συμφωνίαν· νυνὶ δὲ καὶ ἡ δοκοῦσα ἐν μικροῖς εἶναι διαφωνία, πάσης ἀπαλλάττει αὐτοὺς ὑποψίας, καὶ λαμπρῶς τοῦ τρόπου τῶν γραψάντων ἀπολογεῖται· εἰ δέ τι περὶ καιρῶν ἢ τόπων διαφόρως ἀπήγγειλαν, τοῦτο οὐδὲν βλάπτει τῶν εἰρημένων τὴν ἀλήθειαν, ὡς ἂν ὁ θεὸς παρέχῃ, πειρασόμεθα προϊόντες ἀποδεῖξαι· ἐκεῖνοι μετὰ τῶν εἰρημένων ἀξιοῦντες ὑμᾶς παρατηρεῖν, ὅτι ἐν τοῖς κεφαλαίοις καὶ συνέχουσιν*

entnahm. Er ist zu unbefangen, um sie ganz zu leugnen, und sagt: eben sie sind der größte Beweis der Wahrheit; denn wenn alles genau übereinstimmte, so könnten die Widersacher darin den Beweis einer Verabredung der Schriftsteller finden. Nun aber befreien diese Widersprüche in unbedeutenden Dingen die Schriftsteller von allem Verdacht. Er leitet diese Differenzen von der menschlichen Geschichtschreibung und ihrer Eigenthümlichkeit ab. Daher fügt er hinzu: indem die Wahrheit durchdringen konnte ungeachtet dieser Differenzen, ist dieß gerade ein Beweis ihrer Macht. Wenn ein bedeutender Widerspruch sich fände, so wäre das Christenthum längst aufgelöst; denn jedes Reich, das mit sich selbst im Widerspruch steht, geht zu Grunde. In den unwesentlichen Differenzen aber zeigt sich die Macht des göttlichen Geistes, sofern er die Menschen antrieb, sich an die Uebereinstimmung im Wesentlichen und Nothwendigen zu halten und sich nicht durch die Differenzen in einzelnen untergeordneten Dingen zum Unglauben verleiten zu lassen. Dieser Auffassung liegt zu Grunde eine solche Vorstellung von der Inspiration als der Beseelung im Allgemeinen durch den göttlichen Geist, wodurch die Einheit erhalten wird, wobei aber das Menschliche und Gebrechliche in einzelnen Dingen hervortritt. Freilich kann man nicht sagen, daß Chrysostomus das Prinzip, was in diesem merkwürdigen Ausspruch liegt, immer consequent befolge.

Hieronymus konnte bei seiner genauern Forschung nicht umhin, Manches zu bemerken, was nicht aus der göttlichen Causalität, sondern nur aus der Eigenthümlichkeit der menschlichen Organe zu verstehen war. Von dieser leitet er z. B. die Mängel der hellenistischen Sprachweise der Apostel ab; er bemerkt*) bei Paulus Solöcis-

---

ἡμῶν τὴν ζωὴν καὶ τὸ κήρυγμα συγκροτοῦσιν, οὐδαμοῦ τις αὐτῶν οὐδὲ μικρὸν διαφωνήσας εὑρίσκεται.

*) commt. in ep. ad Ephes. c. 3. init.: puto autem, quod et vitiosa in hoc loco elocutio sit. Si vero quis potest etiam iuxta sermonis et eloquii contextum docere apostolum fuisse perfectum et in artis grammaticae vitia non incurrisse, ille potius auscultandus est; nos quotiescunque soloecismos aut tale quid annotamus, non apostolum pulsamus, ut malevoli criminantur, sed magis apostoli assertores sumus, quod Hebraeus ex Hebraeis absque rhetorici nitore sermonis et verborum compositione et eloquii venustate nunquam ad fidem Christi totum mundum transducere valuisset, nisi evangelizasset eum non in sapientia verbi, sed in virtute Dei. — Iste igitur, qui soloecismos in verbis facit, qui non potest hyperbaton reddere sententiamque concludere, audacter sibi vindicat sapientiam et dicit etc.

men, Hyperbata, abgebrochene Perioden. Diese Aussage bleibt merkwürdig, obgleich das, was er im paulinischen Stil mangelhaft findet, vom höhern Standpunkt nur als das Gewand eines mächtigen Geistes erkannt werden sollte. Weiter noch geht er in seinen Bemerkungen zu Gal. c. 5, 12; er glaubt in diesem Ausdruck des Apostels die Beimischung eines nicht ganz reinen, menschlichen Affectes zu finden. Wir können uns nicht wundern, sagt er, wenn der Apostel, als ein Mensch, noch gefangen in einem schwachen Gefäß, einmal zu einem solchen Ausdruck sich hat verleiten lassen, wie wir sonst heilige Menschen häufig in solche Dinge gerathen sehn.*) Er hat demnach die Ansicht, daß, weil auch Paulus noch nicht vollkommen heilig gewesen, die Reaction der Sünde noch in seinen Schriften hervortreten konnte; er dehnt also den Inspirationsbegriff nicht so weit aus, daß er dieses durch den heiligen Geist verhindert denkt.

Merkwürdig ist ein Streit über den Brief an den Philemon, welcher Manchen wegen des übertriebenen Inspirationsbegriffes, der keine Rücksicht auf Mitwirkung des Menschlichen nahm, nicht den Charakter einer inspirirten Schrift zu tragen schien, weil darin ganz gewöhnliche Lebensverhältnisse vorkämen. Ohne seine Echtheit zu leugnen, wollten sie daher doch den Brief aus dem Kanon verbannen. Sie sagten zur Begründung, Paulus habe nicht alles so gesprochen, daß Christus in ihm sprach; die menschliche Schwäche hätte ein solches Continuum der Wirkung des heiligen Geistes nicht ertragen können. Sie betrachteten diese Gleichmäßigkeit also als den Vorzug Christi, den er vor allen Uebrigen voraus hatte. Auch im Leben des Paulus finden sich Momente, auf welche sich das, was er sagte: nicht ich lebe, sondern Christus lebt in mir, nicht anwenden lasse; dieß gelte von allem, was sich auf die Befriedigung der leiblichen Bedürfnisse beziehe. Was sei das für ein Merkmal des Inwohnens Christi, wenn er dem Timotheus auftrage, ihm seinen Mantel mitzubringen! Dagegen sagt nun Hieronymus:**) nach demselben Prinzipe, wonach man diesen Brief verwirft, müßte man auch andere des Apostels verwerfen. Er selbst unterscheidet I Cor. c. 7, was er von seinem Standpunkt, und

*) Nec mirum esse, si apostolus ut homo et adhuc vasculo clausus infirmo vidensque aliam legem in corpore suo captivantem se et ducentem in lege peccati, semel fuerit hoc locutus: in quod frequenter sanctos viros cadere perspicimus.

**) in epist. ad Philem. prooem.

was Christus sagt. Wenn Jemand auch dem körperlichen Bedürfnisse für einige Momente dienen muß, so wird dadurch noch nicht die Wirkung des heiligen Geistes geleugnet. Er fügt hinzu, daß die, welche Großes und Geringes nicht zu vereinigen wüßten, consequenter Weise auch gleich den Gnostikern einen andern Schöpfer der Ameisen und Mücken, einen andern des Himmels, der Erde und der Engel annehmen müßten. Deutlicher noch, als Hieronymus entwickelt Chrysostomus in der Vertheidigung desselben Briefes die Zusammengehörigkeit des Göttlichen und Menschlichen. Er sagt:*) wenn Jemand auf geistliche Weise lebt, so trägt auch die Art seiner Erscheinung, sein Gang, sein Wort das Gepräge des Geistlichen und kann zur Lehre dienen.**)

Theodorus von Mopsuestia würde uns die Eigenthümlichkeit der antiochenischen Schule in dieser Beziehung noch deutlicher erkennen lassen, wenn wir von den Commentaren dieses freisinnigen Mannes mehr übrig hätten.***) Während die gewöhnliche Hermeneutik geneigt

---

*) hom. in Philem. T. XI, p. 773: Ὅταν τις πνευματικῶς ζῇ καὶ σχήματα καὶ βαδίσματα καὶ ῥήματα καὶ πράγματα τοῦ τοιούτου καὶ πάντα ἁπλῶς τοὺς ἀκούοντας ὠφελεῖ.

**) Vgl. auch die vortreffliche Vertheidigung des Br. an Philemon von Theodor von Mopsuestia, welcher grade ihn als ein Zeugniß apostolischer Demuth und Weisheit darzustellen weiß. S. d. Commentar Spicileg. Solesm. I, 149 flg. (J.)

***) Diese Vermuthung Neanders bestätigt sich, nachdem die oben erwähnten Commentare entdeckt sind. Die gesammte Methode ist lehrreich für den Standpunkt des Theodorus. An Bemerkungen allgemeineren Inhalts heben wir folgende heraus. Gegen die Beseitigung des historischen Inhalts und auch der beabsichtigten Idee der biblischen Schriftsteller durch allegorische Interpretation erklärt er sich in Galat. cap. IV, 24 seq. S. 81 flg.: Qui studium multum habent intervertere sensus divinarum scripturarum, et omnia quae illuc posita sunt intercipere, fabulas vero quasdam ineptas ex se confingere, et allegoriae nomen suae ponere desipientiae; hac voce apostoli abutentes, quasi hinc videntur sumsisse potestatem, ut et omnes intellectus divinae exterminent scripturae, eo quod secundum apostolum per allegoriam dicere nituntur. Et ipsi non intelligentes, quantum differt, quod et ab illis et ab apostolo hoc in loco dictum sit. Apostolus enim non interimit historiam, neque evolvit res dudum factas, sed sic posuit illa, ut tunc fuerant facta, et historia illorum quae fuerant facta, ad suum usus est intellectum. — Isti vero omnia e contrario faciunt, omnem divinae scripturae historiam somniorum nocturnorum nihil differre volentes. Nec enim Adam Adam esse dicunt, quando maxime eos divina spiritaliter enarrare acciderit.

Für seine Ansicht von der Inspiration der neutestamentlichen Schriftstellen sind beachtenswerth die Aussprüche über Paulus Stil und Affecte in Galat. V,

war, das neue Testament in das alte Testament hineinzulegen, was durch die allegorische Exegese leicht war, so machte besonders auch Theodorus den Unterschied des alttestamentlichen und christlichen Standpunktes geltend. Er entwickelte Ideen, welche bei den Gnostikern verbreitet waren, aber in einer weit besonneneren und wissenschaftlicheren Weise. Er bestritt die willkürliche allegorische Auslegung des alten Testamentes, hielt auch hier die historisch-grammatische fest und bemühte sich, dem religiösen und wissenschaftlichen Bedürfniß zugleich entgegenzukommen. So gelangte er zu einem merkwürdigen Inspirationsbegriff vom alten Testament: er unterschied, was die Autoren mit Bewußtsein unter diesen bestimmten Beziehungen gesagt haben, und den höhern Sinn, den wir vom christlichen Standpunkt darin finden können. Viele Aussagen seien für die Gegenstände, worauf sie angewandt sind, hyperbolisch;*) sie finden ihre Wahrheit erst in Christo. Theodorus faßt daher die Inspiration so auf, daß der göttliche Geist jenen Autoren höhere Ideen mittheile, deren sie sich noch nicht klar bewußt seien und welche eine höhere Anwendung zulassen, als sie davon machen. Er bekämpfte diejenigen, welche die Trinitätslehre im alten Testamente klar ausgesprochen sahen, und behauptete dagegen**),

---

12 p. 88: Et ad plenum quis considerans illa, quae in hac sunt epistola, tum quae extra probationem sunt, sive ad Galatas dicta, sive ad adversarios, inveniet densam eam esse et sensus varietate illustratam, nunc quidem ista, nunc vero illa dicentem, quod proprium est illorum qui irascuntur. Ita ut et multa contingant, et omnia frequenter et compendiose dicant, nullo in loco sensum dilatantes.

In Philemon. v. 16. p. 158: Est quidem obscurum quod dictum est ob nimium compendium, eo quod apostolus saepe cupiens aliqua compendiose explicare, obscuritate dicta sua involvit. (J.)

*) comment. in Zachar. IX, v. 9. 10. Wegnern p. 613.

**) in Joel. II, 28 f. Wegn. p. 154 f. *Τοῦτο γὰρ λέγει τὸ ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου, τῶν ἐπὶ τῆς παλαιᾶς διαθήκης πνεῦμα μὲν ἅγιον μοναδικὸν ἐν ὑποστάσει κεχωρισμένως τῶν λοιπῶν θεοῦ τε ὂν καὶ ἐκ θεοῦ οὐκ ἐπισταμένων, πνεῦμα δὲ θεοῦ καὶ πνεῦμα ἅγιον καὶ πᾶν, ὅ, τι δήποτε τοιοῦτο τὴν χάριν αὐτοῦ καὶ τὴν κηδεμονίαν καὶ τὴν διάθεσιν καλούντων*, cet. — In Sachar. I, 7 fl. Wegn. 539: *δηλοῦ ὄντος, ὅτι τῶν πρὸ τῆς τοῦ δεσπότου Χριστοῦ παρουσίας οὐδεὶς ἠπίστατο πατέρα καὶ υἱὸν οὐ πατέρα θεὸν υἱοῦ θεοῦ πατέρα, οὐχ υἱὸν θεὸν υἱὸν πατρὸς θεοῦ τοῦτο ὄντα ὅπερ ἐστὶν ὁ πατὴρ, ἅτε καὶ ὄντα ἐξ αὐτοῦ· ἐπειδὴ πατρὸς μὲν ὀνομασία καὶ υἱοῦ ἐπὶ παλαιᾶς ἦν διαθήκης, πατρὸς μὲν κοινῶς κατὰ κηδεμονίαν τοῦ θεοῦ λεγομένου τῶν τῆς ἐκεῖθεν ἐπιμελείας ἀξιουμένων*

daß sie und die Lehre vom Messias als Sohn Gottes darin noch nicht offenbart sei. Die Apostel seien in der Auslegung des alten Testamentes dem Buchstaben nach nicht immer unfehlbar gewesen; der heilige Geist habe sie nur in dem Verständniß des höheren Sinnes geleitet. Er wendet daher auch die alttestamentlichen Citate nicht in der gewöhnlichen Gleichstellung mit den neutestamentlichen an. Auf diesem geschichtlicheren Standpunkt verfolgt er eine historisch-genetische Entwicklung der Offenbarung, welche sich zuerst der Idee einer biblischen Dogmatik nähert. Ferner ist ihm eigenthümlich die Art, in welcher er die Ekstasen, die in der heiligen Schrift vorkommen, als etwas für gewisse Zustände Nothwendiges erklärt.*) Wie wir den Unterricht dann genau fassen, wenn wir unsern Sinn ganz auf den Gegenstand richten, so mußte der Blick der heiligen Schriftsteller ganz an das Anschauen des Göttlichen hingegeben sein, der äußere Sinn, das Weltbewußtsein hingegen vor dem innern zurücktreten. Damit hängt zusammen, daß er die Visionen in der heiligen Schrift nicht für etwas Sinnliches, sondern für Wahrnehmungen eines innern Sinnes, in denen der Unterricht des heiligen Geistes ertheilt wird, hält. Hierin liegen viele wichtige Keime späterer Entwicklung.

B. Die Dogmen der eigentlichen Dogmatik.

a. Die Lehre von Gott.

In dieser Periode erhält die ganze Lehre von Gott durch die Streitigkeiten über die Trinität eine Umgestaltung; deshalb werden wir abweichend von der in der ersten Periode befolgten Ordnung mit der Geschichte der Trinitätslehre beginnen.

ἀνθρώπων, υἱῶν δὲ τῶν ἐχόντων τι πλέον κατὰ οἰκείωσιν θεοῦ· πατέρα δὲ θεόν, ὥσπερ οὖν ἔφην ἤδη, υἱοῦ θεοῦ καὶ υἱὸν θεὸν θεοῦ πατρὸς ἠπίστατο τῶν τότε καθάπαξ οὐδείς.

*) in Nahum. c. I. Wegn. p. 397: *Οὕτω τὸν μακάριον Πέτρον λέγει ἐν ἐκστάσει γεγονότα τὴν σινδόνα ἰδεῖν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταφερομένην, ἐπειδὴ ἡ τοῦ πνεύματος χάρις πρότερον αὐτοῦ τὴν διάνοιαν ἀποσπάσασα τῶν παρόντων τότε προσανέχειν τῇ θεωρίᾳ παρεσκεύασε τῶν δεικνυμένων, ἵν' ὥσπερ ἔξω τῆς παρούσης γινόμενοι καταστάσεως καθ' ὕπνους τῶν ἀποκαλυπτομένων δεχώμεθα τὴν θεωρίαν, οὕτω πως τῇ μεταστάσει τῆς διανοίας ὑπὸ τῆς τοῦ ἁγίου πνεύματος καθιστάμενοι χάριτος τῶν δεικνυμένων ὑποδέχοιντο τὴν θεωρίαν.*

Die Lehre von der Trinität.

1. Die Lehre vom Sohne Gottes.

Die Einheit des christlichen Gottesbewußtseins hatte sich im Kampf mit dem alten Subordinationssystem in der Trias entwickelt. Im Orient bestand das unter dem Einfluß des Origenes ausgebildete Subordinationssystem fort; im Occident die Lehre von Einem göttlichen Wesen in dem Vater und in dem Sohne: una substantia, *μία οὐσία*, *ὁμοούσιον*. Wir sahen den Streit zwischen der römischen und alexandrinischen Kirche ausbrechen, und wie er beigelegt wurde durch die Mäßigung des Dionysius von Alexandria. Vielleicht wäre es auch jetzt noch nicht zu einem offenen Zwiespalt gekommen, wenn nicht eine schroffe Partei aufgetreten wäre, welche von dem occidentalischen Einheitssystem sich noch weiter entfernte, als die herrschende Ansicht der orientalischen Kirche. Ihre Spuren bemerkten wir schon in der vorigen Periode in dem Gegensatz gegen die Monarchianer, welcher den Unterschied zwischen dem Wesen des Vaters und dem des Sohnes besonders hervortreten ließ. Es ist die Bedeutung des Auftretens des Arius, daß er durch das schroffe Aussprechen einer ähnlichen Ansicht die Losung zum Streite gab.

Arius, Presbyter einer Filialgemeinde der alexandrinischen Kirche, war gewiß nicht der Mann, der ein neues Dogma stiften wollte. Er hatte nicht die Gaben, um der Theologie eine neue Richtung zu geben, und glaubte ohne Zweifel nichts Anderes, als die alte Lehre der Kirche zu behaupten und gegen Irrthümer zu vertheidigen. Es war in ihm ein redlicher Eifer für das, was er als wahr erkannt hatte, dabei vorherrschend ein Streben nach Faßlichkeit und logischer Klarheit, aber auch eine gewisse Beschränktheit des Geistes, der Mangel eines speculativen Elementes; er besaß kein tieferes religiöses Anschauungsvermögen und Verständniß christlicher Dinge, daher der Sinn für manche Dogmen ihm abging. Auf seinen Bildungsgang hatte einerseits die Schule des Origenes, andrerseits die antiochenische, an deren Spitze zu seiner Zeit der Presbyter Lucianus stand, eingewirkt. Aber die Richtung des Arius war dem System des Origenes zu fremd, um tiefer als in einzelnen Beziehungen von demselben afficirt zu werden; aus der antiochenischen Schule nahm er die eigenthümliche exegetische Richtung an; aber da das höhere Anschauungsvermögen nicht entwickelt war und das tiefere Verständniß der bibli-

schen Begriffe fehlte, so veranlaßte sie ihn, sich an einzelne Ausdrücke zu halten. Dieß zeigt sich in dem System seiner Lehre von Christo, wenn er die Abhängigkeitsbezeichnungen desselben im neuen Testamente vereinzelt aufnahm und einseitig anwandte; ebenso in seiner Ansicht von der Zusammensetzung der Person Christi. Er trat in scharfem Gegensatz gegen die Sabellianer auf, worin er ebenfalls durch die antiochenische Schule, in welcher die Polemik gegen die Monarchianer eifrig geübt ward, bestärkt worden war. Auch in der Lehre vom Homousion sah er nichts Anderes: der Begriff des Sohnes Gottes müsse entweder roh anthropopathisch verstanden werden, oder man könne sich in Christo nur ein Geschöpf denken.*) Die tiefe Idee, welche Origenes ausgesprochen, von einer ewigen, anfangslosen Zeugung des Sohnes, blieb seinem hausbackenen Verstande unfaßlich. Ueberhaupt könne eine Hervorbringung durch Gott nichts Anderes bezeichnen, als daß er ein Wesen durch seinen Willen aus nichts geschaffen habe. Der Logos wird daher in Eine Klasse mit der Creatur gesetzt: auch er ist aus nichts geschaffen, hat einen Anfang des Daseins; es war ein Moment, da er noch nicht war. Würde man ihm ein anfangsloses Dasein zuschreiben, so müßte man zwei ursprungslose Wesen, zwei Götter neben einander annehmen. Nun setzte er freilich Zeit und Welt als Correlatbegriffe, den Sohn Gottes zwar als Creatur, jedoch weit erhaben über alles Andere: Gott hat sich seiner bedient, um alles Uebrige durch ihn zu erschaffen;**) er ist also von Gott vor der Zeit und Welt gezeugt, geschaffen, gegründet. Auf diese Weise meint er mit der Schrift über-

---

*) Arii ep. ad Euseb. Nicom. in Theodor. h. e. 1, 5: *διδάσκομεν, ὅτι ὁ υἱὸς οὐκ ἔστιν ἀγέννητος, οὐδὲ μέρος ἀγεννήτου κατ' οὐδένα τρόπον, οὐδὲ ἐξ ὑποκειμένου τινὸς· ἀλλ' ὅτι θελήματι καὶ βουλῇ ὑπέστη πρὸ χρόνων καὶ πρὸ αἰώνων πλήρης θεὸς, μονογενὴς, ἀναλλοίωτος, καὶ πρὶν γεννηθῇ, ἤτοι κτισθῇ, ἢ ὁρισθῇ, ἢ θεμελιωθῇ, οὐκ ἦν· ἀγέννητος γὰρ οὐκ ἦν· διωκόμεθα ὅτι εἴπαμεν, ἀρχὴν ἔχει ὁ υἱὸς, ὁ δὲ θεὸς ἄναρχός ἐστι.. καὶ ὅτι εἴπαμεν, ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐστὶν· οὕτω δὲ εἴπαμεν καθότι οὐδὲ μέρος θεοῦ οὐδὲ ἐξ ὑποκειμένου τινός. — Θαλεία* b. Athan. c. Ar. Or. 1, 9: *οὐκ ἀεὶ ὁ θεὸς πατὴρ ἦν, ἀλλ' ὕστερον γέγονεν· οὐκ ἀεὶ ἦν ὁ υἱὸς, οὐ γὰρ ἦν πρὶν γεννηθῇ· οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ πατρὸς, ἀλλ' ἐξ οὐκ ὄντων ὑπέστη καὶ αὐτὸς οὐκ ἔστιν ἴδιος τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας.*

**) Exordium Thaliae bei Athan. c. Arian. 1, 5: *ἦν γάρ, φησι, μόνος ὁ θεὸς καὶ οὔπω ἦν ὁ λόγος καὶ ἡ σοφία· εἶτα θελήσας ἡμᾶς δημιουργῆσαι, τότε δὴ πεποίηκεν ἕνα τινὰ, καὶ ὠνόμασεν αὐτὸν λόγον καὶ σοφίαν καὶ υἱὸν, ἵνα ἡμᾶς δι' αὐτοῦ δημιουργήσῃ.*

einzustimmen. Ungeachtet dieser geschöpflichen Merkmale trägt er kein Bedenken, ihn Gott zu nennen, und findet keinen Widerspruch darin, daß er zugleich Gott und Geschöpf sein solle; er faßte diese Bezeichnung im uneigentlichen Sinne und berief sich auf die Stellen der Bibel, wo Elohim auf diese Weise gebraucht wird. Es entging ihm nicht, daß im Begriff des Geschöpfes der der Wandelbarkeit liege, und er schloß diesen vom Sohne Gottes nicht aus; denn wenn er ihn unwandelbaren Gott nennt (ἀναλλοίωτος θεὸς), so bezieht er dieß nicht auf sein Wesen, sondern auf die sittliche Unwandelbarkeit seiner Willensrichtung. In dieser Hervorhebung des freien Willens erkennt man den Einfluß des Origenes. Darauf beruhte die göttliche Würde, welche ihm vor allen übrigen Geschöpfen beigelegt wurde; denn Gott, welcher vermöge seiner Präscienz sein Verhalten voraussah, legte ihm diese Würde bei, wie er jedem Geschöpf die seinige giebt. Arius deutete Phil. c. 2, 8 von der Erhöhung Christi in Folge des unwandelbaren Gehorsams gegen den Willen des Vaters. Origenes hatte, was er von der Bedingtheit durch den Willen sagte, nicht auf den Logos, sondern auf die mit ihm verbundene Seele bezogen; Arius hingegen dachte sich nach älterer Art die Menschwerdung des Logos nur als Aneignung eines menschlichen Leibes, nicht einer eigentlichen, menschlichen Seele; er unterschied eben nicht zwischen dem göttlichen Wesen des Logos und dem creatürlichen und bezog, was die heilige Schrift von subordinatianischen Merkmalen giebt, unmittelbar auf den Logos.

Da Arius diese Lehren in Predigten und theologischen Conferenzen vortrug, entstand darüber unter den Geistlichen ein Streit, an welchem der Bischof Alexander von Alexandria, welcher dem System des ὁμοούσιον zugethan war, Antheil nahm. Er beschuldigte den Arius, daß er Christus nicht im wahren Sinne als Erlöser anerkenne, da er ihn zu einem wandelbaren Wesen mache; wie könne er dann die dem Wandel unterworfenen Wesen erlösen? Arius hingegen beschuldigte den Alexander, daß er in Sabellianismus verfalle. Beide entfernten sich immer weiter von einander; Arius wurde 321 durch Alexander auf einer Synode excommunicirt und entsetzt. Späterhin verfaßte er ein halb poetisches Buch Thalia, in welchem er, wie auch sonst geistliche Lieder zur Verbreitung von Lehren benutzt wurden, die seinige in Liedern für Schiffer, Müller, Reisende u. s. w. vortrug. Der Streit erregte Aufsehen, und bedeutende Männer traten

als Vermittler auf: Eusebius, Bischof von Nikomedien, und Eusebius von Cäsarea. Der letzte, durch Pamphilus Unterricht ein Anhänger des Origenes, stimmte weder mit Arius, noch mit Alexander überein, hielt es auch dem Grundsatz des Origenes gemäß für verderblich, über solche Gegenstände öffentlich zu streiten, welche nur in dem Gott geweihten Gemüthe recht behandelt werden können. Er suchte Beiden nachzuweisen, daß sie die Ansicht des Gegners für schlimmer hielten, als sie in Wirklichkeit sei, und daß die Uebereinstimmung in dem Wesentlichen, in dem allgemeinen Glauben an die Gottheit Christi, vorhanden sei. Arius wäre geneigt gewesen, sich mit seinem Bischof zu versöhnen; denn wenngleich er wohl die Absicht hatte, seine Lehre endlich zur herrschenden zu machen, so wäre er doch für den Augenblick zufrieden gewesen, nur geduldet zu sein. Aber dem Alexander war die Differenz zu wichtig, als daß er sich darauf eingelassen hätte. Nun wurde auch Constantinus, der nach Besiegung des Licinius Alleinherrscher geworden war, aufmerksam auf den Streit; die Störung war ihm unwillkommen; er schrieb an beide Parteien*) und machte jeder den Vorwurf, solche Gegenstände, von denen die Menge nichts verstehen könne, öffentlich zur Sprache gebracht zu haben. Die Streitfrage selbst erschien wenigstens dem Concipienten des Briefes nicht sehr wichtig, und diese Betrachtungsweise paßt auch zu dem Eklecticismus des Kaisers; er tadelt sie, daß sie wegen solcher Dinge die Einheit der Kirche stören wollen; er hielt ihnen das Beispiel der philosophischen Schulen als Muster vor, die sich auch nicht um jeder Differenz willen trennten. Ihm schien die Anerkennung einer Vorsehung schon hinreichend zu sein, um sich zu einigen. Dieser Brief konnte seinen Zweck nicht erreichen, da beide Parteien über die Streitfrage anders dachten. Constantinus selber konnte durch den Einfluß der Theologen in seiner Nähe leicht bestimmt werden und behielt daher die Ansicht von der Unwichtigkeit nicht immer bei. Die Gegner des Arius flößten ihm die Vorstellung ein, daß die Lehre desselben gotteslästerlich sei und die wahre Würde Christi es erfordere, daß die Wesenseinheit ausgesprochen werde. Deshalb berief er um 325 ein allgemeines Concil der Bischöfe nach Nicäa in Bithynien. Was die dogmatischen Verhandlungen dieses Concils betrifft, so fehlen uns authentische Akten darüber; wir besitzen nur Be-

*) Euseb. vita Const. 2, 64.

richte von Anhängern*) und von Gegnern.**) Es erhellt aus dem Charakter des Athanasius und Eusebius von Cäsarea, daß beider Berichte parteiisch sind; denn jener hatte das Interesse, die Beschlüsse des Concils als aus freier Berathung hervorgegangen darzustellen und zu zeigen, daß daher die orientalische Kirche, wenn sie diesem Symbole nicht treu bliebe, von ihrer eigenen Ueberzeugung abfallen würde; hingegen Eusebius schrieb den Brief, worin er von dem Concil berichtet, an seine Gemeinde, um sich zu entschuldigen, daß er das Symbol angenommen, obgleich er eigentlich nicht damit übereinstimmte. Aber doch konnte er die Denkweise der Majorität der Versammlung besser verstehen und beurtheilen als Athanasius, weil er mit jener denselben dogmatischen Standpunkt gemeinsam hatte. Auch der historische Zusammenhang spricht mehr gegen die Darstellung des Athanasius und für die seinige. Betrachten wir die frühere Entwicklung, so können wir nicht zweifeln, daß die Majorität der orientalischen Bischöfe, von welcher doch die Festsetzung des *ὁμοούσιον* im nicänischen Symbol ausgegangen sein müßte, gegen dieß Dogma eingenommen war. Und sieht man auf die Folgezeit, so würde sich nicht erklären lassen, warum die orientalische Kirche sich so lange gegen dieß Symbol sträubte, wenn die Annahme aus der freien Berathung hervorgegangen wäre. Alles das erklärt sich, wenn wir dem Eusebius glauben, daß diese Bestimmung nicht durch freie Zustimmung, sondern durch äußeren Einfluß auf dem Concil durchgesetzt wurde. Die Täuschung über den Hergang lag für Athanasius nahe; von seinem Standpunkte gab es nach dialektischer Consequenz nur entweder Freunde des *ὁμοούσιον* oder Arianer; erklärten sich nun viele der Gegenwärtigen gegen den Arianismus, so schloß er, daß sie mit dem nicänischen *ὁμοούσιον* übereinstimmten, während doch die Majorität dem mittleren Systeme zugethan war, welches eine möglichst große Verwandtschaft zwischen Vater und Sohn setzte, aber ohne die Wesenseinheit. Von den Gegnern des Arius wurden Ausdrücke, in welchen der Unterschied des Sohnes vom Vater enthalten war, und welche aus dem Zusammenhang gerissen das religiöse Ge-

*) s. Athanasii ep. ad Afros; ad episcopos Aegypti et Libyae; de decretis syn. Nicaen. — Eustathius Antiochen. bei Theodoret. hist. eccl. 1, 8. — Vgl. auch die Fragmente des liber synodicus in koptischer Sprache, im Spicileg. Solesm. I, 513 flg.

**) Euseb. Caes. vita Const. 3, 10; ep. ad Caesar. bei Theodoret. hist. eccl. 1, 2.

fühl verletzten, vorgebracht, und sie hätten leicht die Verdammung der arianischen Bestimmungen durchgesetzt, wenn nicht jetzt Eusebius von Cäsarea als Vermittler aufgetreten wäre. Er suchte zu zeigen, daß die Ausdrücke des Arius in ihrem Zusammenhange einen minder anstößigen Sinn hätten, legte dem Concil ein Symbol vor über die Gottheit Christi, dessen unbestimmte Bezeichnungen, wie z. B. Gott aus Gott, Licht aus Licht, auch Arius annehmen konnte, und verlangte, daß man bei diesem Symbol, welches die alte Lehre der orientalischen Kirche enthalte, stehen bleiben solle. Arius hätte sich gern anbequemt; hätten sich auch dessen Gegner bereit gezeigt, so wäre die Differenz verdeckt und der Streit für's Erste beseitigt worden; aber die Differenz konnte an dem Gegensatz gegen die occidentalische Kirche auf's Neue zum Bewußtsein kommen und mußte auch innerhalb der orientalischen bald wieder hervorbrechen. Es war nicht möglich stehen zu bleiben auf dem Standpunkt der Entwicklung, wo man sich befand. Indeß drang Eusebius nicht durch; die Gegner des Arius weigerten sich und verlangten Zusätze, welche es ihm unmöglich machten, die allgemeinen Ausdrücke in seinem Sinne zu erklären: zu *θεὸς ἐκ τοῦ θεοῦ* sollte *ἀληθινός*, zu *γεννηθείς*, um die Vorstellung von der Schöpfung Christi aus nichts auszuschließen, das *ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ* und der Gegensatz *οὐ ποιηθείς* hinzugefügt werden; die arianische Lehre von Christo als *κτίσμα*, von dem *ἦν ὅτε οὐκ ἦν,* sollte verdammt werden. Constantinus, überzeugt, daß es nothwendig sei, die Gottheit Christi zu behaupten, machte den Vorschlag, daß der bestimmte Zusatz: Christus sei *ὁμοούσιος τῷ πατρὶ*, angefügt werden sollte. Eusebius sträubte sich zuerst dagegen; endlich verstand er sich um des Friedens willen dazu, indem er sich damit beruhigte, daß er die Ausdrücke nach seinem Sinn erkläre. Seinem Beispiel folgte die Majorität der Bischöfe und das Symbol wurde angenommen.*) Bald aber mußte Streit über die Auslegung

*) Das symbolum Nicaenum im Brief des Eusebius bei Theodoret. h. e. 1, 12: *πιστεύομεν εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα, πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητὴν· καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ, τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς, θεὸν ἐκ θεοῦ, καὶ φῶς ἐκ φωτὸς, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ· δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ, τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα, καὶ σαρκωθέντα, καὶ ἐνανθρωπήσαντα, παθόντα καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, ἀνελθόντα εἰς τοὺς*

des Symbols zwischen denen, die es frei, und denen, welche es gezwungen angenommen hatten, entstehen, und die letzteren mußten wünschen, sich seiner wiederum zu entledigen.

Um den Kaiser, der keine feste Ueberzeugung hatte, umzustimmen, stellte man ihm vor, die Lehre des Arius sei so anstößig nicht; der Streit sei mehr aus Leidenschaft hervorgegangen. Er ging auf diesen Gesichtspunkt ein und gestattete dem Arius, ihm ein neues, ihn rechtfertigendes Symbol vorzulegen. Er bekannte sich darin zu dem Glauben an den *λόγος* als *θεὸς ἐκ θεοῦ* und vor aller Zeit gezeugt, und stellte den Streit darüber als müßig dar. Der Kaiser war befriedigt. Arius durfte 328 aus dem Exil zurückkehren, und je fester seine Gegner sich zeigten, um so mehr schienen sie dem Kaiser eigensinnige Ruhestörer zu sein. Athanasius, der unterdeß Bischof von Alexandria geworden war, sollte Arius wieder in die Kirche zu Alexandria aufnehmen, sträubte sich aber standhaft dagegen. Um so leichter konnten seine Gegner den Kaiser ungünstig gegen ihn stimmen. Er und das nicänische Symbol wurden jetzt das Ziel der Angriffe, welche von der Majorität der orientalischen Kirche, mit der sich Arius vereinigt hatte, erfolgten. Man erreichte es, daß der Kaiser ihn um 336 nach Gallien exilirte. Hier in der occidentalischen Kirche hatte die Lehrentwicklung eine seinem Dogma verwandte Gestalt angenommen, und er fand daher Entgegenkommen. Als Constantinus gestorben war, 337, sandte ihn Constantin II., der den Occident beherrschte, nach Alexandria zurück; aber Constantius, der Kaiser des Orients, wurde das Werkzeug der antinicänischen Partei, welche des Athanasius abermalige Entsetzung bewirkte. Dennoch wollten die orientalischen Bischöfe gern die kirchliche Eintracht mit dem Occident erhalten und verfaßten daher von 341 — 345 zu Antiochia fünf Symbole, worin sie sich gegen den Verdacht des Arianismus zu rechtfertigen suchten und ihre mittlere Richtung, welche man nachher durch die Namen des *ὁμοιούσιον* und des Semiarianismus charakterisirte, darlegten. Sie näherten sich in diesen Symbolen so weit als möglich den Occidentalen an, nur das *ὁμοούσιον* wollten sie nicht annehmen. In dem zweiten zu

---

οὐρανούς, ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς. Καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα. Τοὺς δὲ λέγοντας, ὅτι ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν, καὶ πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν, καὶ ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο, ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας φάσκοντας εἶναι, τρεπτὸν ἢ ἀλλοιωτὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, ἀναθεματίζει ἡ ἁγία καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία.

Antiochia entworfenen, welches nach der Grundlage eines älteren von dem bekannten Presbyter Lucianus herrührenden entworfen sein soll, wurde Christus das unwandelbare Bild der Gottheit, des Wesens und Willens, der Macht und Herrlichkeit des Vaters genannt.*) Im vierten, welches am meisten mit dem von Eusebius zu Nicäa vorgelegten übereinstimmt, wurde die arianische Lehre noch ausdrücklich verdammt, sodann in ausführlicher Auseinandersetzung bestimmt, daß Christus vollkommner und der Natur nach dem Vater ähnlicher Gott sei. Aber die Occidentalen wollten sich darauf nicht einlassen, sondern beharrten bei dem nicänischen Symbol, und die Spaltung wurde heftiger. Um sie aufzuheben, sollte ein allgemeines Concil gehalten werden; ein solches kam aber nicht zu Stande, sondern die Orientalen versammelten sich zu Philippopolis in Thrazien, die Occidentalen zu Sardica.**) Jene erklärten sich gemäß dem vierten antiochenischen Symbol; zu Sardica wurden zwar neue Bestimmungen vorgeschlagen, aber man gab sie auf, weil es nicht gut sei, so viele Glaubensformeln zu machen. Durch Constans Einfluß konnten die sardicanischen Beschlüsse auch in der orientalischen Kirche geltend werden und Athanasius sein Amt wieder einnehmen (349). Aber alles wurde durch die politischen Umwälzungen verändert, in welchen Con-

---

*) Die Symbole bei Walch biblioth. symbolica vetus pag. 109 ff. Münscher I, pag. 210. entnommen aus Athan. de synodis Arimini et Seleuciae habit. Das zweite § 23: *τὸν υἱὸν — τὸν μονογενῆ θεὸν, δι᾽ οὗ τὰ πάντα, τὸν γεννηθέντα πρὸ τῶν αἰώνων ἐκ τοῦ πατρὸς, θεὸν ἐκ θεοῦ, ὅλον ἐξ ὅλου, μόνον ἐκ μόνου, τέλειον ἐκ τελείου, — λόγον ζῶντα, σοφίαν ζῶσαν, — ἄτρεπτόν τε καὶ ἀναλλοίωτον, τῆς θεότητος, οὐσίας τε καὶ βουλῆς, καὶ δυνάμεως, καὶ δόξης τοῦ πατρὸς ἀπαράλλακτον εἰκόνα, — τὸν ὄντα ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεὸν λόγον θεὸν, κατὰ τὸ εἰρημένον ἐν τῷ εὐαγγελίῳ· καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος, — δηλονότι πατρὸς ἀληθῶς πατρὸς ὄντος, υἱοῦ δὲ ἀληθῶς υἱοῦ ὄντος, τοῦ δὲ ἁγίου πνεύματος ἀληθῶς ἁγίου πνεύματος ὄντος, τῶν ὀνομάτων οὐχ ἁπλῶς οὐδὲ ἀργῶς κειμένων, ἀλλὰ σημαινόντων ἀκριβῶς τὴν οἰκείαν ἑκάστου τῶν ὀνομαζομένων ὑπόστασίν τε καὶ τάξιν καὶ δόξαν· ὡς εἶναι τῇ μὲν ὑποστάσει τρία, τῇ δὲ συμφωνίᾳ ἕν. — Πᾶσαν αἱρετικὴν κακοδοξίαν ἀναθεματίζομεν, — εἴ τις — διδάσκει — ἢ χρόνον, ἢ καιρὸν, ἢ αἰῶνα, ἢ εἶναι, ἢ γεγονέναι πρὸ τοῦ γεννηθῆναι τὸν υἱὸν — καὶ εἴ τις λέγει τὸν υἱὸν κτίσμα ὡς ἓν τῶν κτισμάτων, ἢ γέννημα ὡς ἓν τῶν γεννημάτων, ἢ ποίημα ὡς ἓν τῶν ποιημάτων.*

**) Siehe jedoch m. Abhandl. über die Festbriefe des Athanasius, woraus erhellt, daß das Datum der Synoden von Sardica u. Philippopolis ein früheres ist. (J.)

stans sein Leben verlor und Constantius Alleinherrscher wurde. Anfangs trat man nicht mit dem Dogma hervor, sondern suchte nur Athanasius zu beseitigen. Die Uebereinstimmung im Orient und Occident sollte erzwungen werden, um seine Verdammung durchzusetzen. Um 356 wurde er entfernt, und so hatte die Gegenpartei des nicänischen Concils im Orient und Occident gesiegt. Aber der Sieg gereichte ihr zum Verderben. Er war durch eine Coalition der orientalischen Majorität und der eigentlichen Arianer errungen, die sich in gemeinsamem Gegensatz gegen das nicänische Symbol verbanden. Sobald der Zweck der Vereinigung erreicht war, mußte der Gegensatz der heterogenen Elemente hervortreten, und dieß wurde befördert, indem Eunomius auftrat, ein Mann, welcher die Lehre des Arius zu noch schrofferem Gegensatze entwickelte. Die Anhänger der vermittelnden Richtung verstärkten nun allmälig die nicänische Partei. Man versuchte ein Mittel, der völligen Trennung vorzubeugen, indem man ein Symbol aufstellte, welches nur ganz allgemein die Aehnlichkeit zwischen Vater und Sohn behauptete, über das Verhältniß der *οὐσία* aber nichts bestimmte, weil auch die heilige Schrift nichts darüber festsetze. Ein solches Henotikon mochte wohl von verschiedenen Parteimännern und Parteiinteressen ausgegangen sein. Die Urheber, unter denen der Bischof Akacius, ein Schüler des Eusebius, besonders genannt wird, waren vielleicht überzeugt, daß man über diese unbegreiflichen Dinge nicht so viel streiten solle; ihnen traten auch wohl eigentliche Arianer bei, welchen es für's Erste darum zu thun war, die Bestimmungen, die ihnen im Wege standen, wegzuräumen. Aber die Formel hatte das gewöhnliche Schicksal der Henotika, daß die Spaltung heftiger und vielfältiger wurde; denn die Anhänger der Formel bildeten eine neue Partei. Um das Symbol zur Herrschaft zu bringen, versammelte man um 359 ein orientalisches Concil zu Seleucia in Isaurien und ein occidentalisches zu Ariminum (Rimini) in Italien und suchte es bei den Homoiusianern wie bei den Anhängern des nicänischen Concils, jenen in Seleucia, diesen in Rimini, einzuschwärzen. Da sie Widerstand fanden, so versuchten sie ihre Künste am Hofe, und es gelang ihnen mit dessen Hülfe bei der Unkunde der Occidentalen mit den Angelegenheiten der orientalischen Kirche, und bei der Schwäche der Orientalen, es endlich bei einem Theile dahin zu bringen, daß ein Symbol nach Art des Henotikon angenommen wurde, 360. Die Kirchen schienen versöhnt zu sein;

aber bald entstand aus dem verdeckten Gegensatz um so größere Verwirrung; die, welche das Symbol aus Furcht oder Unwissenheit angenommen hatten, galten den standhafteren Parteien als Verräther der Wahrheit. Der Tod des Constantius beendigte diesen Zustand. Es war heilsam für die dogmatische Entwicklung der Kirche, daß Julian sich um den Kampf der Parteien nicht kümmerte. Jedes Dogma, durch äußere Gewalt nicht mehr gestützt oder gehemmt, konnte sich nun nach seiner inneren Tüchtigkeit und seinem Verhältniß zu der naturgemäßen Entwicklung der Kirche geltend machen. Die Arianer hatten sich durch ihre Unternehmungen bei den Homoiusianern verhaßt gemacht, und diese waren daher bewogen, die Nicäner in günstigerem Lichte zu betrachten. Der Bund dieser beiden Parteien wurde befördert, als unter Valens Regierung die Arianer von neuem mit despotischem Verfahren ihre Gegner unterdrücken wollten. Außerdem wirkte für die Anerkennung der nicänischen Lehre, daß ausgezeichnete Kirchenlehrer des Orients, namentlich die drei cappadocischen Theologen, mit Eifer dafür kämpften. Als nun unter Theodosius I. die herrschende Macht sich dafür entschied, war diese Lehre nicht mehr der orientalischen Kirche von außen aufgedrungen, sondern ihre eigene Entwicklung hatte sie zur Aufnahme derselben geführt. So wurde denn auf dem zweiten ökumenischen Concil zu Constantinopel 381 das nicänische Symbol bestätigt und mit wenigen Veränderungen angenommen. Das dem christlichen Bewußtsein Widerstreitende der arianischen Lehre hatte also mehr und mehr ihre Verdrängung herbeigeführt. Gebrauchten die Arianer die biblischen und kirchlichen Ausdrücke, so gingen die Worte in einem andern Sinne in die Gemüther über, als sie beabsichtigten, und so mußten sie unwillkürlich der Sache dienen, welche sie bekämpften.*) Ihre Lehre fand von jetzt ab nur noch Eingang bei den rohen Völkern, besonders denen germanischer Abkunft, denen gerade eine solche Form mehr zusagen konnte, und welchen der Mangel an dialektischer Consequenz darin nicht auffiel; für sie war es ein Uebergang zu einer tieferen Auffassung des Christenthums.

Sehen wir nun auf die Ausbildung, welche diese verschiedenen Systeme innerhalb ihrer Parteien erhalten, so sind die ausgezeichnetsten Vertheidiger der nicänischen Lehre im Orient Athanasius**), im

*) Hilarius Pictav. adv. Arian. et Auxentium § 6.

**) cf. besonders 4 orat. contr. Arian. — de decretis syn. Nicaen. — de synod. Arimin. et Seleucens.

Occident Hilarius von Poitiers.*) Die Entwicklung derselben durch jenen hängt genau zusammen mit seiner Polemik gegen die Arianer und Semiarianer. Wenn die Arianer behaupteten, daß der Sohn Gottes vor den übrigen Geschöpfen nur dadurch ausgezeichnet sei, daß Gott ihn zuerst und durch ihn alles Uebrige geschaffen habe, so sagt Athanasius dagegen: es ist eine beschränkte Vorstellung, daß Gott sich zur Schöpfung eines Werkzeuges bedienen sollte; es hat das Ansehen, wie wenn der Sohn Gottes nur um unsertwillen zum Dasein gekommen wäre; auch würde man bei solcher Vorstellung den Sohn Gottes nicht als den betrachten, welcher unmittelbar an dem göttlichen Wesen Antheil hat, sondern es würde auch für ihn einer Vermittelung bedürfen. Was wäre also das Vermittelnde zwischen ihm und Gott? Gäbe es ein solches, so wäre erst dieß der Sohn Gottes im eigentlichen Sinne, nichts anderes nämlich, als das sich mittheilende göttliche Wesen selbst. Wenn wir nicht durch den in diesem Sinne aufgefaßten Sohn Gottes mit Gott in Verbindung stehen, so haben wir keine wahre Gemeinschaft mit ihm, sondern es steht etwas zwischen uns und Gott, und wir sind also nicht Kinder Gottes im eigentlichen Sinne. Denn in Beziehung auf das ursprüngliche Verhältniß sind wir nur Geschöpfe Gottes und ist er nicht im eigentlichen Sinne unser Vater; nur in sofern wir durch Christus, welcher der Sohn Gottes im eigentlichen Sinne durch das sich mittheilende göttliche Wesen selbst ist, mit dem Vater in Gemeinschaft gesetzt sind, ist er auch unser Vater; ohne diese Lehre kann nicht gesagt werden, daß wir an dem göttlichen Wesen Theil nehmen.**) So hängt bei Athanasius der Begriff der Erlösung, Kindschaft Gottes, Gemeinschaft mit Gott zusammen mit dem Begriff von Jesu als dem wahren Sohne Gottes. Da die Arianer nach der Bibel die göttliche Verehrung Christi glaubten

---

*) cf. de trinit. libb. XII; contr. Auxentium; ad Constantium.

**) orat. contr. Arian. 1, 16: *ἀνάγκη λέγειν τὸ ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς ἴδιον αὐτοῦ σύμπαν εἶναι τὸν υἱόν· τὸ γὰρ ὅλως μετέχεσθαι τὸν θεὸν, ἶσόν ἐστι λέγειν ὅτι καὶ γεννᾷ· τὸ δὲ γεννᾷν τί σημαίνει ἢ υἱόν; αὐτοῦ γοῦν τοῦ υἱοῦ μετέχει τὰ πάντα κατὰ τὴν τοῦ πνεύματος γινομένην παρ' αὐτοῦ χάριν, καὶ φανερὸν ἐκ τούτου γένεται, ὅτι αὐτὸς μὲν ὁ υἱὸς οὐδενὸς μετέχει, τὸ δὲ ἐκ τοῦ πατρὸς μετεχόμενον, τοῦτό ἐστι ὁ υἱός· αὐτοῦ γὰρ τοῦ υἱοῦ μετέχοντες τοῦ θεοῦ μετέχειν λεγόμεθα („ἵνα γένητε θείας κοινωνοὶ φύσεως". — „οὐκ οἴδατε, ὅτι ναὸς θεοῦ ἐστε"; — „ἡμεῖς γὰρ ναὸς θεοῦ ἐσμεν ζῶντος").* 2, 59.

zugeben zu müssen, so beschuldigt er sie einer Inconsequenz, indem unter ihren Voraussetzungen die Menschen zu Götzendienern, zu Anbetern eines Geschöpfes gemacht würden. Die Arianer hielten der nicänischen Lehre entgegen, daß man unter dem Begriff des Sohnes Gottes nichts von einem Geschöpfe Verschiedenes denken könne, wenn man nicht zu anthropopathischen Vorstellungen kommen wolle. Hierauf erwidert Athanasius: allerdings sind alle religiösen Ausdrücke symbolisch, und es liegt ihnen etwas Anthropopathisches zu Grunde. Wir müssen dieß davon abziehen, um den rechten Begriff zu erhalten. Dasselbe ist aber auch bei dem Begriff des Schaffens, den die Arianer festhalten wollen, der Fall; wir würden ebenfalls irren, wenn wir diesen nach menschlichen Vorstellungen uns entwickeln wollten. In gleicher Weise müssen wir von den Begriffen „Sohn Gottes" und „Zeugung aus Gott" abziehen, was den sinnlichen Verhältnissen gehört; dann wird uns der Begriff der Wesenseinheit und Abstammung aus dem Wesen übrig bleiben.

Den Semiarianern entgegnet Athanasius, daß die Begriffe von Aehnlichkeit und Unähnlichkeit nur auf creatürliche Verhältnisse passen; bei Gott könne nur die Rede sein von Einheit oder Verschiedenheit. Im Begriff des Geschöpfes liege, daß es von außen her durch den Willen Gottes aus nichts geschaffen sei; in dem des Sohnes Gottes die Abstammung aus dem Wesen Gottes. Den Semiarianern im Ganzen war es ein Anstoß, wie den Arianern, daß der Sohn Gottes nicht durch einen Willensakt des Vaters sein Dasein erhalten haben solle, und beide hielten den Nicänern das Dilemma entgegen: entweder hat Gott den Sohn durch seinen Willen hervorgebracht, oder er ist gegen seinen Willen durch eine Nothwendigkeit erzeugt. Athanasius behauptet nachdrücklich die angegriffene Lehre. Wird der Wille Gottes, sagt er, als Urheber des Daseins des Sohnes gesetzt, so kommt der Sohn Gottes in die Klasse der Geschöpfe. Das Dasein des göttlichen Logos gehe allen einzelnen göttlichen Willensakten voran, welche alle nur erst durch den Logos, der selbst der lebendige göttliche Wille ist, vermittelt sind. Die Gegner denken sich nur den Gegensatz zwischen Willen und Zwang; sie kennen nicht das Höhere, nämlich den Begriff dessen, was im Wesen Gottes begründet ist. Wir werden nicht sagen können: Gott wird der gute und barmherzige erst durch einen besonderen Willensakt, sondern alle göttlichen

Willensakte setzen dieß Sein Gottes voraus. So verhält es sich auch mit dem Logos und den Willensakten.*)

Innerhalb der semiarianischen Ansichten konnten verschiedenartige Modificationen stattfinden; sie stimmten überein im Gegensatz gegen das Homousion wie gegen das Heterousion, in der Behauptung des Homoiusion und der Unterscheidung des Sohnes Gottes von den Geschöpfen. Die Partei pflegte sich an das vierte antiochenische und an das Symbol der Synode zu Ancyra vom Jahre 358 zu halten. Innerhalb derselben verdienen besonders zwei ausgezeichnete Männer nähere Berücksichtigung. Der erste ist Eusebius von Cäsarea, dessen System von Origenes vornehmlich abzuleiten ist und daher auch schon vor dem nicänischen Concil in den Grundzügen feststand, wie aus den früher verfaßten Werken, namentlich der *ἀπόδειξις εὐαγγελική*, erhellt. Er nennt den Sohn Gottes Abglanz des ersten ewigen Lichtes und unterscheidet nach einem gewissen Subordinatianismus das erste und zweite Licht, die erste und zweite *οὐσία***); der Sohn Gottes sei aber in jeder Hinsicht dem Vater ähnlich. Zwar hat er von Origenes den Begriff einer zeitlosen Erzeugung angenommen; um aber den Sohn vom Vater zu unterscheiden, bestimmt er doch, daß derselbe nicht in dem absoluten Sinne ewig wie der Vater, und daß der Vater vor dem Sohne da gewesen sei. Die Erzeu-

---

*) Orat. c. Ar. II, 2: *καὶ ἀναιροῦντες δὲ τὸ κατὰ φύσιν, πῶς τὸ κατὰ βούλησιν προηγεῖσθαι θέλοντες, οὐκ ἐρυθριῶσιν; εἰ δὲ τὰ ἐκτὸς καὶ οὐκ ὄντα πρότερον, βουλόμενος δὲ αὐτὰ εἶναι, δημιουργεῖ, καὶ γίνεται τούτων ποιητής· πολλῷ πρότερον εἴη ἂν πατὴρ γεννήματος ἐκ τῆς ἰδίας οὐσίας· εἰ γὰρ τὸ βούλεσθαι περὶ τῶν μὴ ὄντων διδόασι τῷ θεῷ, διατί μὴ τὸ ὑπερκείμενον τῆς βουλήσεως οὐκ ἐπιγινώσκουσι τοῦ θεοῦ; ὑπερεναβέβηκε δὲ τῆς βουλήσεως τὸ πεφυκέναι καὶ εἶναι αὐτὸν πατέρα τοῦ ἰδίου λόγου· εἰ τοίνυν τὸ πρότερον, ὅπερ ἐστὶ κατὰ φύσιν, οὐχ ὑπῆρξε κατὰ τὴν ἐκείνων ἄνοιαν, πῶς τὸ δεύτερον, ὅπερ ἐστὶ κατὰ βούλησιν, γένοιτ' ἄν; πρότερον δέ ἐστιν ὁ λόγος, καὶ δεύτερον ἡ κτίσις· ἀλλ' ἔστιν ὁ λόγος, κἂν πλείονα τολμῶσιν οἱ ἀσεβεῖς· δι' αὐτοῦ γὰρ γέγονεν ἡ κτίσις· καὶ δῆλον ἂν εἴη, ὅτι ποιητὴς ὢν ὁ θεὸς ἔχει καὶ τὸν δημιουργικὸν λόγον, οὐκ ἔξωθεν ἀλλ' ἴδιον ἑαυτοῦ· πάλιν γὰρ τὸ αὐτὸ ῥητέον· εἰ τὸ βούλεσθαι ἔχει, καὶ τὸ βούλημα αὐτοῦ ποιητικόν ἐστι καὶ ἀρκεῖ τὸ βούλημα αὐτοῦ πρὸς σύστασιν τῶν γινομένων· ὁ δὲ λόγος ἐστὶν αὐτοῦ ποιητικὸς καὶ δημιουργός· οὐκ ἀμφίβολον, ὅτι αὐτός ἐστιν ἡ τοῦ πατρὸς ζῶσα βουλὴ, καὶ ἐνούσιος ἐνέργεια, καὶ λόγος ἀληθινὸς, ἐν ᾧ καὶ συνέστηκε καὶ διοικεῖται τὰ πάντα καλῶς.*

**) praepar. evang. 7, 12. eccles. theol. 1, 89.

gung des Sohnes Gottes sei ein Begriff, zu dessen Auffassung sich nur der schärfste Verstand erheben könne. Er war nicht in einer gewissen Zeit nicht da, sondern vor aller Zeit ward er auf unbegreifliche Weise erzeugt. Er nennt den Sohn das *τέλειον δημιούργημα τοῦ τελείου*, woraus aber nicht folgt, daß er ihn für ein Geschöpf gehalten habe. Man war damals nicht so ängstlich in den Ausdrücken, und er erklärte sich später entschieden gegen eine solche Meinung, weil sie dem Wesen und der Würde des Sohnes Gottes nicht entsprechend und unbiblisch sei. Aber auch das Homousion entspreche nicht dem rechten Verhältniß des Sohnes zum Vater und sei nicht in der Schrift begründet. Er bediente sich am liebsten biblischer Ausdrücke, wies gern auf das practisch Wichtige hin, auf die Unbegreiflichkeit dieser Dinge, über die man daher nicht zu viel bestimmen solle. Da wir doch, sagt er, nicht begreifen können, wie Gott die Welt aus nichts geschaffen hat, wie sollen wir die Art erklären, auf welche der Sohn vom Vater zum Dasein gebracht worden? Wir Menschen wissen nicht einmal das, was vor unsern Augen liegt; Christus sagt uns selber, was von ihm zu wissen nothwendig ist; wer an ihn glaubt, der hat das ewige Leben; aber wie er der Sohn Gottes sei, das zu wissen ist uns nicht nothwendig. Aus diesem Standpunkte erklärt sich sein Verfahren im arianischen Streit und seine Nachgiebigkeit, wenn auch auf diese die kaiserliche Auctorität Einfluß hatte. Wenn Arius anerkannte, daß der Sohn vom Vater gezeugt worden, so konnte dieses vom Standpunkt des Eusebius hinreichend erscheinen, aber dem Homousion konnte er ehrlicher Weise nicht zustimmen, und es war ungerecht, wenn er seinen Gesichtspunkt Allen aufdrängen wollte und die entschiedeneren Anhänger des Homousion des Eigensinns beschuldigte. — Cyrillus von Jerusalem*) stimmt mit Eusebius im Gegensatz gegen den Arianismus und das Homousion überein und bekämpft in seinen Katechesen sowohl die, welche den Sohn Gottes vom Vater trennen, als die, welche Vater und Sohn vermischen. Er nähert sich aber mehr als Eusebius den Ansichten der nicänischen Partei; er lehrt, Christus sei der Ewige, von dem Ewigen erzeugt, ohne Anfang und dem Erzeuger in jeder Hinsicht *ὅμοιος*. Die Annahme, daß ein göttlicher Willensakt der Erzeugung des Logos vorangegangen, sucht er ebenso zu vermeiden, wie die Negirung eines solchen Aktes; um die Schwierigkeit

---

*) Catech. IV, 8. 7. XI, 4.

zu umgehen, sagt er nur, Gott habe zu der Zeugung des Sohnes sich nicht erst durch vorangehende Ueberlegung bestimmt, sondern den Sohn immer bei sich gehabt. Wie Eusebius warnt er, über diese Lehre zu viel bestimmen zu wollen. Man könne darin nur das Negative, nicht das Wie festsetzen. Er habe sich immer gewundert über den Vorwitz derer, die zu kühn verfuhren und durch einen vermeintlich frommen Eifer zu gottlosen Behauptungen kamen. Vieles finde sich in der Bibel, was wir nicht ganz verstehen können; warum forschen wir nach dem? Es ist uns genug, daß Gott einen Sohn gezeugt hat; enthalten wir uns, das Unbegreifliche erkennen zu wollen. Christus selber sagt: „wer an ihn glaubt, hat das ewige Leben," nicht: wer weiß, wie er vom Vater gezeugt sei.*)

Was die eigentlichen Arianer betrifft, so hatte schon Arius seine Lehre sehr consequent dargestellt; er hatte den unendlichen Abstand zwischen Gott und Geschöpf behauptet und den Sohn in die Zahl der Geschöpfe gesetzt.**) Er hat nur zuweilen das Interesse, sich milder auszudrücken, wie wenn er in seinem Brief an die Kirche zu Alexandria gegen diejenigen polemisirt, welche annahmen, daß der Vater den Sohn dem Scheine, nicht der Wahrheit nach, erzeugt habe. Allein seine eigentliche Ansicht ist darum nicht geändert; denn die wahre Erzeugung unterscheidet sich nach seiner Vorstellung nicht wesentlich von der Schöpfung aus nichts. Wenn er von ihm sagt, daß er nicht wie ein Geschöpf sei, so will er ihn als das vollkommenste Geschöpf von den übrigen ausnehmen. Er behauptet, daß der Vater den Sohn als unwandelbar erzeugt habe; aber dieser Begriff sei nicht in seinem Wesen, sondern nur in seinem Wirken begründet. In einem Fragment, welches Athanasius aufbewahrt hat, sagt er, Christus sei der Logos im metonymischen Sinne***), nämlich im Unterschiede von der Gott immanenten Vernunft; der Vater sei dem Sohne unbegreiflich; er er-

*) Catech. XI, 12.

**) Athan. c. Arian. or. I, 6: *καὶ πάντων ξένων καὶ ἀνομοίων ὄντων τοῦ θεοῦ κατ' οὐσίαν, οὕτω καὶ ὁ λόγος ἀλλότριος μὲν καὶ ἀνόμοιος κατὰ πάντα τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας καὶ ἰδιότητός ἐστι.*

***) contr. Arian. 1, 5: *δύο γοῦν σοφίας φησὶν εἶναι, μίαν μὲν τὴν ἰδίαν καὶ συνυπάρχουσαν τῷ θεῷ, τὸν δὲ υἱὸν ἐν ταύτῃ τῇ σοφίᾳ γεγενῆσθαι καὶ ταύτης μετέχοντα ὠνομάσθαι μόνον σοφίαν καὶ λόγον· ἡ σοφία γάρ, φησι, τῇ σοφίᾳ ὑπῆρξε σοφοῦ θεοῦ θελήσει· οὕτω καὶ λόγον ἕτερον εἶναι λέγει παρὰ τὸν υἱὸν ἐν τῷ θεῷ, καὶ τούτου μετέχοντα τὸν υἱὸν ὠνομάσθαι πάλιν κατὰ χάριν λόγον καὶ υἱὸν αὐτόν.*

kenne ihn nur in Gemäßheit seines eigenthümlichen Wesens. Diese Lehren wurden von Eunomius, Diakonus zu Antiochia, nachher Bischof von Cyzikus, noch klarer und schroffer ausgesprochen, da er kein Interesse hatte, wie ursprünglich Arius, sich den Homoiusianern anzuschließen, sondern sein Dogma ebensowohl im Gegensatz gegen sie als gegen die Homousianer bestimmte. Gott, der allein Ursprungslose, sei nach Wesen, Kraft und Macht unendlich über alles erhaben; der Sohn könne nicht ihm ähnlich genannt werden, weil, was schon Athanasius behauptet hatte, Aehnlichkeit und Unähnlichkeit nur Prädikate der Geschöpfe seien; das Homousion aber führe nothwendig zur Annahme von zwei Urwesen. Eine Zeugung aus dem göttlichen Wesen war auch ihm unfaßlich und schien ihm sinnliche Emanation und Theilung des göttlichen Wesens einzuschließen; die Ewigkeit der Zeugung hielt er für undenkbar und leitete diese Vorstellung als eine heidnische aus dem Platonismus ab. Das Wesen sei etwas Einfaches; das Vermittelnde zwischen Wesen und Wirksamkeit sei der Wille, und jede Handlung des Willens habe nothwendig wie einen Anfang so auch ein Ende.*) Der Sohn Gottes sei mithin durch Gottes Willen geschaffen; ewig bei Gott war er nur der Prädestination nach; er ward geschaffen vor der übrigen Schöpfung, welche er selbst als Organ Gottes hervorbrachte. Die Naturen der Geschöpfe sind nach Gottes Willen verschieden; der Sohn Gottes sollte unter ihnen die größte mögliche Vollkommenheit erlangen. Nach Gottes Willen sei er Bild und Abdruck des Vaters**), eingeborener Gott. Er berief sich für die Unterordnung auf Christi Wort, daß er nicht seinen, sondern des Vaters Willen thue, und darauf, daß Christus zu Gott bete.

Noch erwähnen wir einen Mann, der einst zu den eifrigsten Vertheidigern des nicänischen Symbols gehörte, sich aber von der

---

*) Gregor. Nyss. orat. VIII, t. II f. 650: *πάσης γεννήσεως οὐκ ἐπ' ἄπειρον ἐκτεινομένης, ἀλλ' εἴς τι τέλος καταληγούσης ἀνάγκη πᾶσα καὶ τοὺς παραδεξαμένους τοῦ υἱοῦ τὴν γένησιν, τό τε πεπαῦσθαι τοῦτον γεννώμενον, μηδὲ πρὸς τὴν ἀρχὴν ἀπίστως ἔχειν.*

**) Aber abweichend von Arius: *Οὐκ ἐκ τῆς ὑπακοῆς προςλαβὼν τὸ εἶναι υἱὸς θεὸς, ἀλλ' ἐκ τοῦ υἱὸς εἶναι καὶ γεννηθῆναι μονογενὴς θεὸς γενόμενος ὑπήκοος ἐν λόγοις, ὑπήκοος ἐν ἔργοις.* Gregor. Nyss. orat. II, c. Eunom. f. 470. — s. Neander, Kirchengesch. p. 761. — abweichend auch im apolog. § 24: *τίς γὰρ αὐτόν τε τὸν μονογενῆ γινώσκων, καὶ πάντα τὰ δι' αὐτοῦ γενόμενα καταμαθὼν, οὐκ ἂν ὁμολογήσειεν [ἐν] αὐτῷ θεωρεῖσθαι πᾶσαν τὴν τοῦ πατρὸς δύναμιν;*

Partei desselben entfernte, **Marcellus**, Bischof von Ancyra. Im Eifer gegen den Arianer **Asterius** wurde er der heftigste Gegner des **Origenes**, von welchem er den Arianismus ableitete, obgleich **Origenes** viel mehr Vorläufer der mittleren Partei war. Doch **Marcellus** unterschied nichts Mittleres zwischen dem nicänischen Homousion und dem Arianismus. Behaupteten die **Arianer**, die Bezeichnung Logos sei nur im metonymischen Sinne auf den Sohn Gottes anzuwenden, denn der eigentliche Logos sei die Gott inwohnende Vernunft: so stellte er dagegen das Homousion auf die Spitze und sagte: der Name Logos sei der einzige, welcher als adäquate Bezeichnung des göttlichen Wesens in Christo gebraucht werden könne; man könne nur reden von einem ewigen Sein des Logos in Gott und müsse jede Subordination ausschließen. Beriefen sich nun die **Arianer** auf Schriftstellen, welche ein gewisses Abhängigkeitsverhältniß Christi aussagten, daß er Bild Gottes sei, *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* und Aehnliches, so gab er ihnen Recht in der Annahme einer Abhängigkeit, bezog sie aber nicht auf den Logos an sich, sondern nur auf seine menschliche Erscheinung. Er war wohl der erste, welcher alle jene Ausdrücke Kol. 1, 15 ff.*) und im Epheserbrief auf Christus als Menschen und die von ihm hervorgebrachte Schöpfung bezog. Bild, sagt er, bezeichne etwas Sichtbares; Christus könne daher nur in sofern, als er Gott in der Menschheit darstellte, so heißen; *κτίσις* sei die neue sittliche von ihm ausgehende Schöpfung und er ihr *πρωτότοκος* als der erste auf dem neuen Standpunkte. Nach seinem ewigen Sein in Gott und seinem Ausgang von Gott unterschied er den Logos als *ἡσυχάζων* und als *ἐνέργεια δραστική*,**) entstehend

*) Euseb. contr. Marcellum II, 3, pag. 44 ed. Colon.: *οὐ τοίνυν οὗτος ὁ ἁγιώτατος λόγος πρὸ τῆς ἐνανθρωπήσεως πρωτότοκος πάσης κτίσεως ὠνόμαστο· πῶς γὰρ δυνατὸν, τὸν ἀεὶ ὄντα πρωτότοκον εἶναί τινος; ἀλλὰ τὸν πρῶτον καινὸν ἄνθρωπον, εἰς ὃν τὰ πάντα ἀνακεφαλαιώσασθαι ἐβουλήθη ὁ θεὸς, τοῦτον αἱ θεῖαι γραφαὶ πρωτότοκον πάσης ὀνομάζουσι κτίσεως.*

**) Euseb. contr. Marcellum. lib. II, 2, pag. 39: *πρὸ τῆς δημιουργίας ἁπάσης ἡσυχία τις ἦν, ὡς εἰκὸς, ἐν τῷ θεῷ τοῦ λόγου ὄντος.* pag. 41: *οὐδενὸς γὰρ ὄντος πρότερον ἢ θεοῦ μόνου, πάντων δὲ διὰ τοῦ λόγου γίγνεσθαι μελλόντων, προῆλθεν ὁ λόγος δραστικῇ ἐνεργείᾳ, ὁ λόγος οὗτος τοῦ πατρὸς ὢν — πρὸ γὰρ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι, ἦν ὁ λόγος ἐν τῷ πατρὶ· ὅτε δὲ ὁ θεὸς παντοκράτωρ πάντα τὰ ἐν οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ γῆς προὔθετο ποιῆσαι, ἐνεργείας ἡ τοῦ κόσμου γένεσις ἐδεῖτο δραστικῆς· καὶ διὰ τοῦτο, μηδενὸς ὄντος ἑτέρου πλὴν τοῦ θεοῦ, πάντα γὰρ ὁμολογεῖται ὑπ' αὐτοῦ γεγενῆσθαι, τότε ὁ λόγος προελθὼν ἐγένετο τοῦ κόσμου ποιητής.*

durch ein *πλατύνεσθαι* des Logos; die Gottheit bleibt unzertrennliche Einheit; doch vermöge einer solchen Wirksamkeit dehnt sich der Logos nach außen hin aus. Es ist ein anderer Ausdruck für den älteren des *λόγος ἐνδιάθετος* und *προφορικός*. Auf diese *δραστικὴ ἐνέργεια* bezog Marcell die ganze Schöpfung, fand auch darin die Erzeugung des Logos, in sofern er sich nach außen mitgetheilt habe. Insbesondere aber bezog er die Wirksamkeit der *ἐνέργεια* auf die Menschwerdung Christi. Der Name Sohn Gottes sollte ebenfalls daher nicht auf den Logos an sich, sondern auf die *ἐνέργεια δραστικὴ* gehen, vermöge welcher er unter den Menschen wirkte, um sie zu Gottes Kindern zu machen. Christus nenne*) sich darum den Menschensohn, weil er bezeichnen wolle, daß er Sohn Gottes nur sei im Verhältniß zur Menschheit, in der er jene Wirkung hervorbringen wolle. Die Beschuldigungen des Sabellianismus, welche die Arianer gegen ihn aussprachen, waren also nicht ungegründet, zumal ihm schon der Ausdruck der drei Hypostasen beeinträchtigend für die göttliche Einheit zu sein schien.**) Er wurde zuerst von der Majorität der orientalischen Kirche, als diese sich gegen die nicänische Lehre auflehnte, entsetzt zu Constantinopel 336, und Eusebius von Cäsarea beauftragt, seine Lehre zu widerlegen. Später***) erklärten sich auch viele Anhänger des Homousion gegen ihn. Marcell gerieth jedenfalls nur unwillkürlich in diese abweichenden Vorstellungen und wollte nicht Sabellianer sein; aber sein Schüler Photinus (*Φωτεινός*), wahrscheinlich Bischof von Sirmium, bildete das Dogma weiter aus und näherte sich noch weiter dem Sabellianismus und Samosatenismus an.†)

---

*) II, 2, pag. 42: *οὐχ υἱὸν θεοῦ ἑαυτὸν ὀνομάζει, ἀλλ' [ἀνθρώπου], ἵνα διὰ τῆς τοιαύτης ὁμολογίας θέσει τὸν ἄνθρωπον διὰ τὴν πρὸς αὐτὸν κοινωνίαν υἱὸν θεοῦ γενέσθαι παρασκευάσῃ, καὶ μετὰ τὸ τέλος τῆς πράξεως αὖθις ὡς λόγος ἑνωθῇ τῷ θεῷ, πληρῶν ἐκεῖνο τὸ ὑπὸ τοῦ ἀποστόλου προειρημένον, τότε αὐτὸς ὑποταγήσεται τῷ ὑποτάξαντι αὐτῷ πάντα, ἵνα ᾖ πάντα καὶ ἐν πᾶσι Χριστός [θεός]* (I Cor. 15, 28). *ἔσται γὰρ τηνικαῦτα τοῦτο ὅπερ πρότερον ἦν.*

**) Eccl. theol. III, c. 4.

***) Ueber Athanasius mildes Urtheil über ihn siehe Epiph. haer. 72, 4.

†) Athan. de syn. Arim. et Seleuc. § 26, die formula Antiochena 4. § 27, formula Sirmiensis. antith. 5: *εἴ τις κατὰ πρόγνωσιν πρὸ Μαρίας λέγει τὸν υἱὸν ὄντα, καὶ μὴ πρὸ αἰώνων ἐκ τοῦ πατρὸς γεγεννημένον πρὸς τὸν θεὸν εἶναι, καὶ δι' αὐτοῦ γεγενῆσθαι τὰ πάντα, ἄ. ἔ.* 6: *Εἴ τις τὴν οὐσίαν*

Er lehrte, der Logos sei zwar im Vater, sei aber als solcher nicht der Sohn; Sohn Gottes sei Christus nicht von Ewigkeit her, sondern nur vermöge seiner menschlichen Erscheinung; die Präexistenz bei Gott, welche ihm nach dem A. T. zukomme, beziehe sich nur auf die Prädestination. In der Auffassung der menschlichen Erscheinung Christi wich er von seinem Lehrer ab. Beide wurden von der Synode zu Sirmium 351 ihrer Stelle entsetzt.

2. Die Lehre vom heiligen Geist.

Es muß auffallen, daß die Lehre vom heiligen Geist im nicänischen Symbolum nur ganz allgemein bezeichnet ist. Warum wurde auf sie das Homousion nicht angewandt? Man erklärte dieß später daraus, weil damals noch kein Streit darüber gewesen sei. Aber dieser Grund ist nicht richtig; denn es erhellt aus Athanasius bestimmter Angabe*), daß Arius die Subordination auch auf den heiligen Geist anwandte; er setzte denselben Abstand zwischen dem Sohn und Geist, wie zwischen dem Vater und Sohn. Der heilige Geist war ihm nur das erste der Geschöpfe, welche der Sohn als Organ des Vaters hervorgebracht. Oder soll man sagen, die Aufmerksamkeit sei noch nicht genug auf diesen Punkt gerichtet gewesen? man habe ihn noch nicht für wichtig genug gehalten? Der Grund wird aber vielmehr darin liegen, daß, wie sich später zeigen wird, die orientalische Kirche damals noch viel weniger geeignet war, der Homousie auch des heiligen Geistes Eingang in die Lehre zu gestatten, und, wenn man darauf bestanden hätte, ihr Widerstand gegen das Homousion noch größer gewesen sein würde. Eunomius entwickelte auch diese Lehre consequenter; er erklärt den heiligen Geist für das erste Geschöpf, welches nach dem Gebot des Vaters durch die Wirkung des Sohnes hervorgebracht wurde. Er sprach ihm die schaffende Kraft ab, legte ihm aber die heiligende und erleuchtende bei, woraus sich

---

τοῦ θεοῦ πλατύνεσθαι ἢ συστέλλεσθαι φάσκοι, ἄ. ἔ. — 7: Εἴ τις πλατυνομένην τὴν οὐσίαν τοῦ θεοῦ τὸν υἱὸν λέγοι ποιεῖν, ἢ τὸν πλατυσμὸν τῆς οὐσίας αὐτοῦ υἱὸν ὀνομάζοι, ἄ. ἔ.

*) Orat. contr. Ar. I, 6: καὶ ὅτι μεμερισμέναι τῇ φύσει καὶ ἀπεξενωμέναι καὶ ἀπεσχοινισμέναι καὶ ἀλλότριοι καὶ ἀμέτοχοί εἰσιν ἀλλήλων αἱ οὐσίαι τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος καὶ ὡς αὐτὸς ἐφθέγξατο ἀνόμοιοι πάμπαν ἀλλήλων, ταῖς τε οὐσίαις καὶ δόξαις εἰσὶν ἐπάποροι· τὸν γοῦν λόγον φησὶν εἰς ὁμοιότητα δόξης καὶ οὐσίας ἀλλότριον εἶναι παντελῶς ἑκατέρων, τοῦ τε πατρὸς καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος.

eine bemerkenswerthe Trennung des Intellectuellen und Ethischen in der Religion ergiebt. Sein veräußerlichter Subordinatianismus stellt sich in den Worten dar:*) der heilige Geist könne weder mit dem Sohn, noch mit den übrigen Geschöpfen verglichen werden; er sei nicht Gott und nicht Herr; er sei der Diener Christi, seines Gottes, indem er die vernünftigen Geschöpfe heilige, erleuchte und erinnere, Christi Gebote zu halten. Er unterstützt die Schwäche unseres Gebetes, vergiebt die Sünde den Reuigen auf das Gebot Christi und führt sie zur wahren Kenntniß desselben; er verkündet, was er von Christo vernimmt; er redet nicht von sich selber und bekennt Christum als seinen Herrn und Gott. Aber selbst noch um 380 herrschte bei den verschiedenen Parteien große Unbestimmtheit über dieses Dogma, so daß damals Gregor von Nazianz sagen konnte:**) einige unserer Theologen halten den Geist für eine gewisse Wirkungsweise Gottes, andere für ein Geschöpf Gottes, andere für Gott selbst; andere sagen, sie wüßten selbst nicht, welches von Beiden sie annehmen sollten aus Ehrfurcht vor der heiligen Schrift, welche nichts darüber sage. Hilarius von Poitiers, ein Nicäner, erkennt an, daß der heilige Geist sei, und daß der Glaube an ihn mit dem Bekenntniß zum Vater und Sohn nothwendig verbunden sei; aber dieß sei genug zu wissen. Wenn***) Einer frage, was der heilige Geist sei, und begnüge sich nicht mit der Antwort, daß er durch den und aus dem sei, durch welchen alles sei; daß er der Geist Gottes sei, dessen Geschenk an die Gläubigen; so mögen ihm auch die Apostel und Propheten mißfallen, die nur dieß von ihm aussagen, daß er sei. Den Namen Gottes wagt er ihm nicht beizulegen, da ihn die Schrift nicht ausdrücklich so nenne; indeß wenn es heißet†), daß der heilige Geist die Tiefen der Gottheit erforsche, so folge daraus, daß er göttlichen Wesens sei. Als Basilius von Cäsarea††) die Gottheit des heiligen Geistes in seiner Kirche lehren wollte, durfte er nur stufenweis darauf hinführen. Der Punkt kam bestimmter zur Sprache, als manche der Homoiusianer sich bereit zeigten, zur nicänischen Lehre überzugehen, sich aber nicht

---

*) A. Maii, scriptt. vett. collectio nova. t. III, fragm. 3.

**) Orat. 37 cap. 12, pag. 595. ed. Colon. 1690.

***) de trinitate 2, c. 29.

†) 12. c. 55: nulla te (Deum) nisi res tua penetrat nec profundum majestatis tuae peregrinae atque alienae a te virtutis causa metitur.

††) Seine Lehre im Buch de spiritu sancto.

entschließen konnten, das Homousion auf den heiligen Geist auszudehnen. Um ihre Einwendungen zu beseitigen, verfaßte Athanasius*), welcher von Anfang in diesem Dogma consequent gewesen war, seine Briefe an den Bischof Serapion von Thmuis. Seine Argumente sind folgende:**) wie könnte der heilige Geist unter dieselbe Klasse gehören mit den Wesen, die durch ihn geheiligt werden? Die Quelle des wahren Lebens ist der heilige Geist; indem er uns mitgetheilt wird, gelangen wir zur Gemeinschaft mit Gott. Dieß wäre unmöglich, wenn der heilige Geist dem göttlichen Wesen fremd wäre. Wäre er nicht göttlichen, sondern creatürlichen Wesens, so würde man etwas Creatürliches in die Trinität aufnehmen; man könne nicht consequent dem Arianismus entsagen, wenn man nicht das Homousion auch ihm zuschreibe. Nachher vertheidigten Gregor von Nazianz***), Gregor von Nyssa†), Basilius von Cäsarea††), Didymus†††), Ambrosius von Mailand*†) dieses Dogma. Die Gegner desselben wurden Pneumatomachen und nach einem semiarianischen Bischof von Constantinopel Macedonianer genannt. Zuerst war es die Synode zu Alexandria um 362, welche die Gleichwesenheit auf den heiligen Geist im Gegensatz gegen jene ausdehnte; denn die, welche ihn für ein Geschöpf hielten, könnten nicht consequent dem Arianismus absagen. Ebenso ein illyrisches Concil 375, und das ökumenische zu Constantinopel bestätigte das nicänische Symbol mit dem Zusatz der Beziehung des Homousions auf den heiligen Geist:**†)

---

*) s. epp. 1. 3. 4. opp. tom. 1. P. 2.

**) ep. 1, § 24: *εἰ κτίσμα δὲ ἦν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, οὐκ ἄν τις ἐν αὐτῷ μετουσία τοῦ θεοῦ γένοιτο ἡμῖν· ἀλλ' ἢ ἄρα κτίσματι μὲν συνηπτόμεθα, ἀλλότριοι δὲ τῆς θείας φύσεως ἐγινόμεθα, ὡς κατὰ μηδὲν αὐτῆς μετέχοντες· νῦν δὲ, ὅτε λεγόμεθα μέτοχοι Χριστοῦ καὶ μέτοχοι θεοῦ, δείκνυται τὸ ἐν ἡμῖν χρῖσμα καὶ ἡ σφραγὶς, μὴ οὖσα τῆς τοῦ γενητοῦ φύσεως, ἀλλὰ τῆς τοῦ υἱοῦ διὰ τοῦ ἐν αὐτῷ πνεύματος, συνάπτοντος ἡμᾶς τῷ πατρί,* I Joh. 4, 13. — *εἰ δὲ τῇ τοῦ πνεύματος μετουσίᾳ γινόμεθα κοινωνοὶ θείας φύσεως, μαίνετ' ἄν τις λέγων τὸ πνεῦμα τῆς κτιστῆς φύσεως καὶ μὴ τῆς τοῦ θεοῦ· διὰ τοῦτο γὰρ καὶ ἐν οἷς γίνεται, οὗτοι θεοποιοῦνται· εἰ δὲ θεοποιεῖ, οὐκ ἀμφίβολον, ὅτι ἡ τούτου φύσις θεοῦ ἐστι.*

***) Orat. 37. 43.

†) Reden gegen Eunomius.

††) *περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος πρὸς Ἀμφιλόχιον.*

†††) de spiritu sancto, übersetzt von Hieronymus.

*†) de spiritu sancto libb. 3.

**†) — *καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα τὸ κύριον., τὸ ζωοποιὸν, τὸ ἐκ τοῦ*

wir glauben an den heiligen Geist, den Herrn, der lebendig macht, der vom Vater ausgeht und mit dem Vater zugleich anzubeten und zu verehren ist.

In diesen Bestimmungen lag der Keim einer Differenz zwischen der orientalischen und occidentalischen Kirche. Im Orient war man gewohnt, Gott als die wirkende Ursache in der Trias zu betrachten und dieß zum Wesen der Monarchie zu rechnen. Den Logos sah man als das vermittelnde Prinzip an und bildete daher die Vorstellung, daß der heilige Geist vom Vater durch den Sohn ausgehe. Die Beziehungen der Ursächlichkeit überhaupt wurden in der Trias so gedacht, daß alles ursprünglich gewirkt sei von dem Vater, zu Stande komme durch den Sohn und vollendet werde durch den heiligen Geist.*) Von dem Willen des Vaters rührt das Dasein aller Geister her; durch den Sohn werden sie zum Dasein gebracht; durch den Charakter, welchen der heilige Geist verleiht, kommen sie zur Vollendung; nicht drei *ἀρχικαὶ ὑποστάσεις*, sondern die eine *ἀρχή*, Gott der Vater, der alles schafft durch den Sohn und vollendet im heiligen Geist. So wurde man dazu geführt, das Ausgehen des heiligen Geistes vom Vater besonders hervorzuheben. Eine andere Veranlassung lag in der Bestreitung der Pneumatomachen, gegen welche man behauptete, daß der heilige Geist von dem Vater sein Dasein habe wie der Sohn. Theodor von Mopsuestia theilt diese im Orient nun schon feststehende Anschauung. In seinem Glaubensbekenntniß**) sagt er: der Geist stammt seinem Wesen nach vom Vater ab; wir halten ihn weder für den Sohn, noch nehmen wir an, daß er durch den Sohn sein Dasein erhalten habe.

Im Occident hingegen rechnete man zu dem Homousion des Sohnes und Vaters, welches man gegen die Arianer behauptete, auch dieß, daß der heilige Geist ausgehe vom Sohne, wie vom Vater. Augustin***) erläutert die Lehre von der Trias aus der Analogie

---

πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον, τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν.

*) Basilius de Spir. s. 38.

**) Walch, bibl. symb. pag. 204.

***) Conf. 13, cap. 11: Vellem ut haec tria cogitarent homines in seipsis. Longe aliud sunt ista tria quam illa Trinitas: sed dico ubi se exerceant et ibi probent, et sentiant, quam longe sunt. Dico autem haec tria: esse, nosse, velle. Sum enim, et novi, et volo: sum sciens, et volens; et scio esse me, et velle; et

der Dreiheit in dem menschlichen Geiste: das Sein entspreche Gott dem Vater, das Erkennen als ein sich selbst Darstellen des Seins dem Sohne, das Wollen oder die Liebe, worin sich Sein und Erkennen umfasse, dem heiligen Geist. Daher die Idee, daß in dem heiligen Geist Vater und Sohn sich umfasse und er ausgehe vom Vater und Sohn. Die Trinität*) schien ihm Gesetz alles Daseins zu sein; denn in allen Dingen unterschied er das allgemeine Sein, die besondere Gestalt des Seins und die Einheit beider. Allerdings verhehlte er sich nicht, daß dieß nur eine Analogie sei: wir erkennen, sagt er**), auf diese Weise die Trias, so viel uns möglich ist, wie im Spiegel und Räthsel. Vom heiligen Geiste insbesondere sagt er, daß er der Geist des Vaters und Sohnes sei, von beiden gesandt. Er ist das, wodurch wir mit Gott und unter einander in Verbindung stehen: die Liebe, mit welcher Vater und Sohn sich lieben.***) Augustin bestreitet diejenigen†), welche sagen, daß der heilige Geist vom Vater

volo esse, et scire. In his igitur tribus quam sit inseparabilis vita, et una vita, et una mens, et una essentia, quam denique inseparabilis distinctio, et tamen distinctio, videat qui potest.

*) de vera religione 13: — qua Trinitate quantum in hac vita datum est cognita, omnis intellectualis et animalis et corporalis creatura, ab eadem Trinitate creatrice esse in quantum est, et speciem suam habere et ordinatissime administrari sine ulla dubitatione perspicitur, non ut aliam partem totius creaturae fecisse intelligatur Pater, et aliam Filius et aliam Spiritus sanctus, sed et simul omnia et unamquamque naturam Patrem fecisse per Filium in dono Spiritus sancti. Omnis enim res vel substantia vel essentia vel natura, vel si quo alio verbo melius enuntiatur, simul haec tria habet, ut et unum aliquid sit et specie propria discernatur a ceteris et rerum ordinem non excedat.

**) Serm. 71, 18: Nostis carissimi in illa invisibili et incorruptibili Trinitate, quam fides nostra et catholica ecclesia tenet et praedicat, Deum Patrem non Spiritus sancti Patrem esse sed Filii, et Deum Filium non Spiritus sancti Filium esse sed Patris; Deum autem Spiritum sanctum non solius Patris aut solius esse Filii Spiritum, sed Patris et Filii. Et hanc Trinitatem quamvis servata singularum proprietate et substantia personarum, tamen propter ipsam individuam et inseparabilem aeternitatis, veritatis, bonitatis essentiam vel naturam, non esse tres Deos, sed unum Deum.

***) de trinit. 15, 27: Satis de Patre et Filio, quantum per hoc speculum atque in hoc aenigmate videre potuimus, locuti sumus. Nunc de Spiritu sancto, quantum Deo donante videre conceditur, disserendum est. Qui Spiritus sanctus secundum scripturas sacras nec Patris solius est nec Filii solius, sed amborum, et ideo communem, qua invicem se diligunt Pater et Filius, nobis insinuat caritatem.

†) tract. 99 in evang. Joh.

ausgehe zum Sohne und vom Sohne zur Heiligung in die Schöpfung ausgehe und übergehe. Doch finden wir auch bei ihm eine vermittelnde Vorstellung:*) man könne sagen, daß der Geist prinzipaliter vom Vater ausgehe.

Die Verschiedenheit dieser Anschauungen, welche sich unwillkürlich gebildet hatten, tritt auch innerhalb der orientalischen Kirche in öffentlichen Erklärungen hervor. Cyrillus von Alexandria sprach in seinen Anathematismen gegen Nestorius aus, daß diejenigen verdammt seien, welche den heiligen Geist nicht von Christo ableiteten. Theodoret entgegnet in seiner Widerlegung: wenn man darunter verstehe, daß der Geist von gleichem Wesen mit Christo sei und vom Vater ausgehe, so stimmen wir ein. Wenn man aber damit sagen wollte, daß er durch den Sohn sein Dasein habe, so ist dieß gottlos. Er beruft sich auf I Cor. 2, 12: *τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ Θεοῦ*. Theodoret hatte übrigens nicht die Absicht, der damaligen Lehre der occidentalischen Kirche zu widersprechen, sondern richtete sich gegen die Pneumatomachen. Auch in der occidentalischen Kirche findet sich eine Opposition öffentlich ausgesprochen, als die westgothische Kirche unter Reccared auf der Synode von Toledo 589 von dem Arianismus zum katholischen Bekenntniß übertrat. Damals wurde das nicäno-constantinopolitanische Symbol angenommen mit dem Zusatz hinsichtlich des heiligen Geistes, daß er ausgehe vom Vater und Sohn, und wurden diejenigen verdammt, welche leugnen, daß der heilige Geist vom Vater und Sohne ausgehe und ewig mit ihnen sei. Aber auch hier steht nicht die orientalische Kirche als Gegensatz gegenüber, sondern die Arianer; immer jedoch sind in dem Gegensatz die Keime der Differenz schon kenntlich.

Wir müssen noch einen Blick richten auf die Ideen der Kirchenlehre über die Wesenseinheit der Trias. Da man von dem Subordinatianismus in der Entwicklung der Trinitätslehre ausging und

---

*) de trinit. 15, 29: Et tamen non frustra in hac Trinitate non dicitur verbum Dei nisi Filius, nec donum Dei nisi Spiritus sanctus, nec de quo genitum est verbum et de quo procedit principaliter Spiritus sanctus nisi Deus Pater. Ideo autem addidi, principaliter, quia et de Filio Spiritus sanctus procedere reperitur. Sed hoc quoque illi Pater dedit, non jam exsistenti et nondum habenti: sed quidquid unigenito verbo dedit, gignendo dedit. Sic ergo eum genuit, ut etiam de illo donum commune procederet et Spiritus sanctus spiritus esset amborum.

somit von der Vorstellung dreier selbständiger Personen, so konnte man leicht dazu kommen, die Einheit der drei Hypostasen als den Gattungsbegriff zu den drei Individuen darzustellen. Wirklich kommen solche Vergleiche bei den Kirchenvätern vor, indem sie die Personen nur durch *γνωριστικὰ σημεῖα* oder *ἰδιώματα* zu unterscheiden scheinen, als Wesen in einer Gattung, welche durch specifische Merkmale gesondert sind. Indeß darf man ihnen solche bestimmte Ansicht nicht zuschreiben, man würde zu viel aus diesem Vergleiche schließen. Es erhellt doch, daß sie den Gattungsbegriff nicht buchstäblich anwenden wollten, sondern die Kategorieen, nach welchen zeitliche Wesen betrachtet würden, nicht dem göttlichen entsprechend hielten. Basilius *) streitet geradezu gegen eine solche Ansicht: man könne ihnen den Wahnsinn nicht zutrauen, daß sie sich die Gottheit als einen bloßen Gattungsbegriff denken sollten. Die Einheit des Wesens der Trias sei etwas Höheres als die numerische Einheit; die Monas sei nur Bezeichnung des einfachen und unbegreiflichen Wesens Gottes. Augustin's **) Einfluß in Hervorhebung der Einheit erkennt man in der Form des sogenannten athanasianischen Symbolums, welches höchst wahrscheinlich im 5. Jahrhundert in der nordafrikanischen Kirche entstanden ist, wo man durch die erneuten Streitigkeiten mit den Arianern unter vandalischer Herrschaft Anlaß fand, den Gegensatz auf's Neue festzustellen. Vermuthlich ist Vigilius von Tapsus der Verfasser.***)

In der orientalischen Kirche kam man im 6. und 7. Jahrhundert durch die Anregung eines scharfsinnigen monophysitischen Theologen Johannes Philoponus †) zu neuen Untersuchungen über die

*) de spir. sancto. 17.

**) de civit. Dei 11, 24: Credimus et tenemus et fideliter praedicamus, quod Pater genuerit Verbum, hoc est, Sapientiam, per quam facta sunt omnia, unigenitum Filium, unus unum, aeternus coaeternum, summe bonus aequaliter bonum: et quod Spiritus sanctus simul et Patris et Filii sit Spiritus, et ipse consubstantialis et coaeternus ambobus: atque hoc totum et Trinitatis sit propter proprietatem personarum, et unus Deus propter inseparabilem omnipotentiam: ita tamen, ut etiam cum de singulis quaeritur, unusquisque eorum et Deus et omnipotens esse respondeatur; cum vero de omnibus simul, non tres dii vel tres omnipotentes, sed unus Deus omnipotens; tanta ibi est in tribus inseparabilis unitas, quae sic se voluit praedicari.

***) Die Annahme des Paschasius Quesnel, ed. Leonis M. opera dissert. 14. pag. 386.

†) Fragmente aus seinem *διαιτητής* bei Johannes von Damaskus

Einheit in der Trias. Er erneute die Lehre eines gewissen Johannes Askusnages und wandte die Begriffe des Aristoteles, mit dessen Philosophie er sich viel beschäftigt hatte, auf dieß Dogma an. Es handelte sich damals viel um den Begriff der *φύσις* und den Sinn, in welchem von einer göttlichen Natur zu reden sei. Philoponus verband damit die aristotelische Bestimmung des *εἶδος*, des allgemeinen Begriffes, welcher in den einzelnen Dingen ausgeprägt sei: Entweder nun könne man von der göttlichen Natur als dem Allgemeinen reden, welches in den einzelnen Personen enthalten sei, die durch specifische Merkmale unterschieden seien; oder man rede von den einzelnen göttlichen Naturen in den einzelnen Hypostasen. Daher schien es, daß er das gemeinsame göttliche Wesen in der Trias mit einem Gattungsbegriff verwechsele und in Tritheismus verfalle. Von dieser Seite her wurde er bekämpft.

Die Folgen des Streites. Die Folgen dieser Streitigkeiten machen sich zunächst in der allgemeinen Richtung des dogmatischen Geistes bemerklich. Durch diejenige, welche sich mit so vieler Schroffheit in Eunomius darstellte, würde sich ein Umschwung in der gesammten dogmatischen Denkweise ergeben haben, wenn sie nicht durch das Uebergewicht der entgegengesetzten zurückgedrängt worden wäre. Man giebt ihm Schuld, daß er die Unbegreiflichkeit Gottes geleugnet habe, welche Arius noch behauptet, der auch zugegeben hatte, daß die Schöpfung des Sohnes Gottes von keinem menschlichen Geist begriffen werde; Eunomius aber habe sich in dieser Beziehung von ihm entfernt. Man darf dieß nicht für bloße Consequenzmacherei der Gegner halten, da sein eifriger Schüler, der Kirchenhistoriker Philostorgius,*) es ihm als ein Verdienst nachrühmt, daß er in diesem Punkt von Arius abgewichen sei. Außerdem sagt Eunomius selbst in einem Fragmente:**) der Geist derer, welche an den Herrn glauben, erhebe sich über alles Sinnliche und bleibe auch bei der Erzeugung des Sohnes Gottes nicht stehen, sondern steige auf zu

de haeres. c. 83. pag. 101. und Photius cod. 75. Trechsel, Stud. und Krit. 1835. 1.

*) h. e. 2, 3. 10, 2.

**) Greg. Nyss. orat. 10 contr. Eunom. op. 2, pag. 674. 75: *Ὁ γὰρ νοῦς τῶν εἰς τὸν κύριον πεπιστευκότων πᾶσαν αἰσθητὴν καὶ νοητὴν οὐσίαν ὑπερκύψας, οὐδὲ ἐπὶ τῆς τοῦ υἱοῦ γεννήσεως ἵστασθαι πέφυκεν. Ἐπέκεινα δὲ ταύτης ἵεται πόθῳ τῆς αἰωνίου ζωῆς ἐντυχεῖν τῷ πρώτῳ γλιχόμενος.*

Gott selber. Gegen diese Behauptung sagt **Gregor von Nyssa**: wenn also in dem Sohne das ewige Leben nicht ist, so hat der falsch gesprochen, welcher sagt: ich bin das ewige Leben. **Eunomius***) behauptete sogar, seine Gegner, welche die Begreiflichkeit Gottes leugneten, seien nicht einmal Christen zu nennen; denn wozu wäre Christus gekommen, wenn wir von Gott nichts wüßten, wie die Heiden. Dabei erhellt seine Consequenzmacherei, indem er aus der Leugnung der vollkommnen Erkenntniß folgert, daß es gar keine gebe. Da er den Sitz der Religion in die Erkenntniß verlegte, so wurde ihm das Dogma und die dogmatisch-logische Klarheit die Hauptsache, und seine Anhänger fuhren fort, das Dogmatische über das Practische zu erheben, während seine kirchlichen Gegner größeres Gewicht auf das kirchliche Leben legten. Er behauptete**), nicht in der Ehrwürdigkeit der Namen und mystischen Symbole bestehe die Frömmigkeit, sondern in der Genauigkeit der Dogmen; worauf **Gregor von Nyssa** erwidert: wer nicht wiedergeboren ist, kann nicht in's Himmelreich eingehen; wer nicht des Herrn Fleisch ißt und sein Blut trinkt, wird nicht ewig leben; auf die Gemeinschaft mit Christo komme es an. So führte dieser Streit dazu, über das Verhältniß des Glaubens zum Erkennen, über die Grenzen der Erkenntniß und ihr Verhältniß zum Leben Erörterungen anzustellen. **Gregor von Nyssa** sagt: die Untersuchung über den Ursprung der Dinge müssen wir ganz aufgeben; selbst die erleuchtetsten Menschen haben erkannt, daß sie sich auf dem Standpunkt des Glaubens befinden. Hebr. 11, 3 heiße es: wie alle Dinge aus nichts geworden sind, erkennen wir aus dem Glauben. Dieß würde der Verfasser nicht gesagt haben, wenn er gemeint hätte, daß wir es mit dem Verstande begreifen könnten.***)

---

*) Greg. Nyss. orat. 11 adv. Eun. pag. 704: *Μηδὲ πρὸς τὴν τῶν χριστιανῶν προσηγορίαν οἰκείως ἔχειν τοὺς ἄγνωστον ἀποφαινομένους τὴν θείαν φύσιν, ἄγνωστον δὲ καὶ τὸν τῆς γεννήσεως τρόπον.*

**) l. c.: *οὔτε τῇ σεμνότητι τῶν ὀνομάτων, οὔτε ἐθῶν καὶ μυστικῶν συμβόλων ἰδιότητι κυροῦσθαι τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον, τῇ δὲ τῶν δογμάτων ἀκριβείᾳ.*

***) Greg. Nyss. de anima et resurrectione III, pag. 238. ed. Paris. 1638: *ἀλλὰ τὴν μὲν ζήτησιν τὴν περὶ τοῦ πῶς τὰ καθ' ἕκαστον γέγονεν, ἐξαιρετέον πάντη τοῦ λόγου· οὔτε γὰρ περὶ τῶν προχείρων ἡμῖν εἰς κατανόησιν, ὧν τὴν ἀντίληψιν δι' αἰσθήσεως ἔχομεν, δυνατὸν ἂν γένοιτο τῷ διερευνομένῳ λόγῳ, τὸ πῶς ὑπέστη τὸ φαινόμενον κατανοῆσαι, ὡς μήτε τοῖς θεοφορουμένοις καὶ ἁγίοις ἀνδράσι τὸ τοιοῦτον ληπτὸν νομισθῆναι·*

Für einzelne Lehren hatte der arianische Streit noch besondere Folgen. Der Gegensatz zwischen dem, was im Wesen Gottes begründet und was von außen her durch seinen Willen aus nichts geschaffen ist, wurde schärfer bezeichnet, und damit die Lehre von der Schöpfung genauer bestimmt als Akt des göttlichen Willens im Gegensatz gegen die orientalische Emanationslehre und überhaupt die speculative Kosmogonie. Dieß war ein Sieg des christlichen Glaubens über das heidnische Element und eine Sicherung der practischen Richtung des Christenthums. Arius Behauptung, daß man auf dem nicänischen Standpunkte eine ewige Schöpfung annehmen müsse, veranlaßte den Athanasius, die Zeugung der Schöpfung aus nichts bestimmter entgegenzusetzen und nachzuweisen, daß in dem Begriff des Geschöpfes selber der Anfang liege. Frage man, sagt er*), warum Gott nicht ewig geschaffen habe, so könne nur ein Wahnsinniger dieß erklären wollen. Um aber einen Grund dafür anzugeben, sagen wir, daß es im Wesen der Geschöpfe liege, nicht ewig zu sein, wenn es auch Gott möglich gewesen wäre, immer zu schaffen. Denn sie sind aus nichts geschaffen und waren nicht, bevor sie wurden. Wie konnten sie also mit dem immer seienden Gotte von Anfang existiren! — Augustin sucht**) von dem Schöpfungsbegriff alle Zeitbegriffe fern zu halten.

πίστει γὰρ νοοῦμέν, φησιν ὁ ἀπόστολος, κατηρτίσθαι τοὺς αἰῶνας ῥήματι θεοῦ, εἰς τὸ μὴ ἐκ φαινομένων τὰ ὁρώμενα γεγονέναι· οὐκ ἂν ὡς οἴομαι τοῦτο εἰπὼν, εἴπερ ᾤετο γνωστὸν εἶναι διὰ τῶν λογισμῶν τὸ ζητούμενον· ἀλλ' ὅτι μὲν θελήματι θείῳ κατηρτίσθαι αὐτός τε ὁ αἰὼν καὶ πάντα ὅσα ἐν αὐτῷ γεγένηται· ὁστισοῦν ἂν εἴη οὗτος ὁ αἰὼν, ᾧ παραθεωρεῖται πᾶσα ὁρατή τε καὶ ἀόρατος κτίσις, τοῦτο πεπιστευκέναι φησὶν ὁ ἀπόστολος· τὸ δὲ πῶς ἀφῆκεν ἀδιερεύνητον.

*) contr. Arian. or. I, 29.

**) de civit. Dei XII, c. 15: Ubi enim nulla creatura est, cujus mutabilibus motibus tempora peragantur, tempora omnino esse non possunt. Ac per hoc etsi semper fuerunt, creati sunt; nec si semper fuerunt, ideo creatori coaeterni sunt. Ille enim semper fuit aeternitate immutabili, isti autem facti sunt. Sed ideo semper fuisse dicuntur, quia omni tempore fuerunt, sine quibus tempora nullo modo esse potuerunt; tempus autem quoniam mutabilitate transcurrit, aeternitati immutabili non potest esse coaeternum.

Conf. XI, 11: quis tenebit cor et figet, ut paululum stet et paululum rapiat splendorem semper stantis aeternitatis, et comparet cum temporibus numquam stantibus, et videat esse incomparabilem, et videat longum tempus, nisi ex multis praetereuntibus motibus, qui simul extendi non possunt, longum non fieri; non autem praeterire quidquam in aeterno, sed totum esse praesens; nullum vero

Er unterscheidet die göttliche Ewigkeit von einem unendlichen Werden; in Gott sei nicht von einem „vor" die Rede; er gehe der Schöpfung voran, nicht vermöge einer wandelbaren Zeitdauer, sondern vermöge seiner unwandelbaren Ewigkeit, und weil ohne die Schöpfung überhaupt keine Zeit zu denken sei. Den Begriff eines ewigen Werdens untersuchend, sagt er:*) denen, welche fragen, was Gott that, ehe er die Welt schuf, antworten wir nicht, wie es Einer mit witzigem Scherz gethan: er bereitete die Hölle den vorwitzig Speculirenden. Er zeigt dann die Schwierigkeiten von beiden Seiten und hält fest, daß Gott durch die Erhabenheit seiner Ewigkeit als einer immerwährenden Gegenwart aller Zeit vorangehe, und daß jedenfalls ein unendliches Werden im Wechsel der unwandelbaren Ewigkeit nicht gleich komme. Durch den Schöpfungsbegriff ist Augustins Auffassung von dem Verhältniß der schaffenden und erhaltenden Thätigkeit Gottes bestimmt. Das Schaffen sollte nicht gedacht werden als eine zeitliche, anfangende und geschlossene Handlung, sondern als eine immer fortgehende; daher empfing die erhaltende Thätigkeit die Bedeutung einer fortgesetzten Schöpfung. Zu derselben Auffassung führte ihn andernseits sein religiöses Bewußtsein, worin ihm im Gegensatz zu der deistischen Auffassung vom Verhältniß Gottes zur Welt die Idee einer immerwährenden absoluten Abhängigkeit der Creatur von Gott gegeben war. Manche tiefsinnige Aussprüche hat er darüber gethan: Gott regiert durch seine verborgene Macht seine ganze Schöpfung; „er wirkt auch bisher". Dieß Wort Christi Ev. Joh. 5, 17 versteht er**) von der Erhaltung als fortgehender Schöpfung. Gott ist es, der da wirkt durch den Regen und den Ackerbau des Landmanns. Gott kann nicht, wie der Baumeister sein Werk nach der Vollendung verläßt, so die Welt auch nur einen Augenblick bestehen lassen ohne seine Leitung; wenn***) der Natur die innerste Wirksamkeit Gottes entzogen würde, welche ihr das Dasein giebt und erhält, so würde sogleich die Natur in nichts zusammensinken. Unter diesem Gesichtspunkt bekämpft er†) die me-

---

tempus esse praesens; et videat omne praeteritum propelli ex futuro et omne futurum ex praeterito consequi et omne praeteritum ac futurum ab eo, quod semper est praesens, creari et excurrere?

*) cap. XII.

**) de genesi ad litter. 4, 22. 5, 40.

***) ibid. 9, 27.

†) ibid. 5, 20. 10.

chanische Auffassung von dem Verhältniß Gottes zur Welt: auch was aus verborgenen und unsichtbaren natürlichen Gesetzen hervorgehe, sei auf die Wirksamkeit Gottes zurückzuführen, welche immerfort und noch wirkt. Es ist darin das Gesetz ausgesprochen: auch was durch den Naturzusammenhang gewirkt wird, ist nur ein Werk der Schöpferkraft Gottes; er setzt diese Gesetze und Kräfte immer von neuem und wirkt durch sie. Wurde so die erhaltende und schöpferische Thätigkeit Gottes aufgefaßt und eine unmittelbare Wirksamkeit Gottes in der ganzen Schöpfung angenommen, so mußte dadurch auch der Wunderbegriff eigenthümlich bestimmt werden. Augustin war fern davon, das Wunder ausnahmsweise als eine unmittelbare Wirkung Gottes aufzufassen. Wie er dasselbe im Verhältniß zum Naturzusammenhang und der schöpferischen unmittelbaren Wirksamkeit Gottes dachte, erhellt*) aus folgenden Aussprüchen: außer den Wirkungen, welche im Lauf der Dinge begründet sind, hat der Schöpfer sich die Macht vorbehalten, aus allen diesen Kräften etwas Anderes machen zu können, als was in den ursprünglichen Gesetzen der Natur begründet ist, aber nichts, was mit denselben in Widerspruch steht. Denn Gottes Macht ist keine willkürliche, sondern wie er der Allmächtige ist, so ist er auch der Allweise: er läßt im Laufe der Zeit aus jedem Wesen der Natur das hervorgehen, wozu er die Anlage früher in die Natur gesetzt hat. Er hat den Creaturen auch das gegeben, daß solche Wunderwirkungen aus ihnen entspringen können, die, ohne ihnen zu widersprechen, doch aus den natürlichen Kräften nicht abgeleitet werden können. Die Natur ist so eingerichtet, daß sie einem allmächtigen Willen unterworfen sein sollte. Augustin hält also die Wunder für Wirkungen, welche nicht aus den natürlichen Kräften hervorgehen; aber diese Kräfte sind darauf angelegt, höhere in sich aufzunehmen, wie Gott es in seinem Weltplan bestimmt hat. Es sind also die Wunder wie die natürlichen Wirkungen auf eine unmittelbare Wirksamkeit Gottes in der Schöpfung zurückgeführt. Gott, der Schöpfer der Natur, sagt er da-

*) 9, 32 ib.: Super hunc autem motum cursumque rerum naturalem potestas creatoris habet apud se posse de his omnibus facere aliud, quam eorum quasi seminales rationes habent, non tamen id, quod non in iis posuit, ut de his fieri vel ab ipso possit. — Neque enim potentia temeraria, sed sapientiae virtute omnipotens est, et hoc de unaquaque re in tempore suo facit, quod ante in ea fecit, ut possit.

her*), thut nichts gegen die Natur; denn es wird das für jedes Wesen das Naturgemäße sein, was Gott wirkt. Wenn man von etwas sagt, es sei gegen die Natur, so bezeichnet dieß nur den gewöhnlichen Naturlauf, nämlich den uns bekannten; wenn aber die Rede ist von jenem höchsten Gesetz in der Natur, so thut Gott nichts gegen dasselbe, weil er sich selbst nicht widerstreitet. Augustin unterscheidet hier also den gewöhnlichen Naturlauf und die Natur im idealeren Sinne, den göttlichen Weltplan. Hiernach bestimmt er auch den Zweck der Wunder:**) in der ganzen Natur sei ein wunderbares, weil unmittelbares Wirken Gottes. Da diese Wunder aber durch die Gewohnheit ihre Bedeutung für die Menschen verloren haben, so daß z. B. Niemand an das Wunder denkt, was in dem Erzeugniß eines Samenkornes liegt, so hat Gott sich Einiges vorbehalten, was er zu gelegener Zeit thut, und was außer dem gewöhnlichen Lauf der Natur erfolgt, um dadurch die Aufmerksamkeit der Menschen zu erregen. Nicht als ob dieß größere Wunder wären; es sind nur ungewöhnliche, welche die schlafenden Menschen zu seiner Verehrung anregen sollen. Es kommt ihm auf die sittliche Beziehung der Wunder an:***) ein miraculum können wir alles Ungewöhnliche nennen; aber etwas andres ist der Begriff des Wunders in dem religiösen Sinne. Denn damit ist zugleich eine Offenbarung der göttlichen Liebe und Gnade gegeben, wodurch der Blick von der sinnlichen Erscheinung zu dem Göttlichen, was sich dem Geiste offenbart, hingeleitet werden soll. Diese Auffassung des Wunders war von großer Bedeutung für die christliche Entwicklung der Folgezeit. Die Spuren derselben zeigen sich in der von ihm ausgehenden Tradition auch in den Zeiten einer sinnlicheren Richtung. Gregor der Große gehört zu denen, welche sie auf die späteren Jahrhunderte überleiteten. Durch das sinnliche Element hindurch leuchtet die echt christliche, mit dem ganzen Entwicklungs-

*) contr. Faustum 26, 3: Deus creator et conditor omnium naturarum nihil contra naturam facit: id enim erit cuique rei naturale, quod ille fecerit, a quo est omnis modus, numerus, ordo naturae. — Sed contra naturam non incongrue dicimus aliquid Deum facere, quod facit contra id, quod novimus in natura. Hanc etiam enim appellamus naturam, cognitum nobis cursum solitumque naturae, contra quem Deus cum aliquid facit, mirabilia nominantur. Contra illam vero summam naturae legem a notitia remotam sive impiorum sive adhuc infirmorum tam Deus nullo modo facit, quam contra se ipsum non facit.

**) tractat. 24 in evang. Joann.

***) de util. credendi 34 (cap. 16.)

gang des Reiches Gottes in Verbindung gesetzte Auffassung des Wunders. Deshalb geschehen die Wunder, sagt er*), um die Seele des Menschen zum Innerlichen hinzuführen; was in dem Sichtbaren wunderbar ist, soll als Vermittelung dienen, um den Glauben an das wunderbare Unsichtbare zu fördern. Paulus heilte auf der Insel, die voll Ungläubiger war, den Kranken durch sein Gebet; aber Timotheus bedurfte keines äußerlichen Wunders, weil er schon innerlich lebendig und gesund war.**) Die Kirche vollbringt täglich geistig, was sie einst durch die Apostel leiblich verrichtete; denn die Gläubigen, welche die heiligen Mysterien verkünden und das Lob Gottes preisen, was thun sie anders, als daß sie in neuen Zungen reden? Die, welche täglich den Brüdern, welche sie schwach in guten Werken sehen, zu Hülfe kommen, was thun sie anders, als daß sie Kranken die Hand auflegen? Diese Wunder sind desto größer, weil sie geistiger Art sind, desto größer, weil durch sie nicht die Leiber, sondern die Seelen erweckt werden; solche Wunder vollbringt ihr, wenn ihr wollt, durch Gottes Kraft.

b. Die Lehre von der Person Christi.
(Christologie.)

Die von Tertullian und Origenes festgestellte Lehre von einer menschlichen Seele in Christo erfuhr noch am Ende der vorigen Periode mannichfachen Widerspruch. Er zog sich in diese Periode hinein. Dem Standpunkt des Arius ist es überhaupt eigen, sich der fortschreitenden Entwicklung der christlichen Wahrheit entgegenzustellen und sie festzubannen bei einer früheren schroff aufgefaßten Form. Dieß gilt auch von seiner Lehre über die Person Christi. Er setzte die Menschwerdung in die Aneignung nur eines menschlichen Körpers. Der Logos, wie er ihn auffaßte, nur graduell von andern Geistern unterschieden, konnte sich all' den Beschränkungen unterziehen, welche darin lagen, daß er als das alleinige Beseelende des Körpers gedacht wurde. Ehemals meinte man, daß Eunomius hierin von Arius abgewichen sei. In seinem Glaubensbekenntniß fand man die Worte, daß der Logos den aus Seele und Leib bestehenden Menschen angenommen habe; aber dieß müßte nicht nur wegen der übrigen Merkmale seiner Lehre auffallen, sondern es erhellt auch aus dem Ver-

*) in Job. lib. 27. cap. 37. § 36. t. I. p. 869, ed. Bened.

**) in ev. lib. II, homil. 29, 3. 4.

gleich mit einer von **Gregor** von Nyssa angeführten Stelle*), daß bei jenen Worten ein *οὐκ* ausgefallen ist, so daß sie heißen müssen: der im Fleisch Erschienene, nicht aber: der aus Leib und Seele bestehende Mensch. Dieses bestätigt sich aus einem Fragment, welches von A. **Mai** neuerlich herausgegeben worden ist, und wo gesagt wird, daß der Logos nicht animam et corpus angenommen habe, weil im Ev. Johannis nur von der *σάρξ* die Rede sei. Von diesem Standpunkt aus hielten die Arianer ihren Gegnern, welche die Prädikate der göttlichen und menschlichen Natur sonderten, vor, daß sie die wahre Einheit Christi leugneten und eine göttliche und eine menschliche Person annähmen.**) Wohl mögen auch die Arianer, wenn man sie des Götzendienstes beschuldigte, weil sie in Christo ein Geschöpf anbeteten, diesen Vorwurf den Orthodoxen zurückgegeben haben, sofern diese den Menschen Christus vom Sohne Gottes trennten. Dagegen vertheidigte **Athanasius*****) die kirchliche Lehre. Neue Streitigkeiten veranlaßten **Marcellus** und **Photinus** in Betreff dieses Dogma. Nach **Marcellus** war die Erscheinung des Logos in der Menschheit (*οἰκονομία*) eine Wirkung der aus der göttlichen Einheit ausstrahlenden *ἐνέργεια δραστική*. Die Einwohnung des Logos fand auch nach seiner Meinung nicht in einer vollständigen menschlichen Natur, sondern nur in einem Leibe statt; er mußte daher wie **Sabellius** das ganze menschliche Bewußtsein Christi, seine ganze geistige Persönlichkeit als eine Einstrahlung der *ἐνέργεια δραστική* betrachten, welche erst in Christo hypostatisch geworden sei. Auch diese Einstrahlung sollte in die Einheit zurückkehren. Darauf bezog er I Cor. 15, daß Gott, nachdem die Regierung Christi ihr Ende erreicht, alles in allem sein werde. Die Personwerdung der Kraft sollte nur zur Erlösung, d. i. zur Mittheilung des göttlichen und unvergänglichen Lebens, dessen Christus theilhaftig war, dienen. Nun entstand ihm aber die Schwierigkeit, was, wenn doch mit der Rückkehr der Kraft zum Vater die Persönlichkeit Christi aufgehoben wurde, dann aus der verherrlichten *σάρξ* Christi werden solle. Er verbarg sich dieß nicht; aber es gehört zu seiner Eigenthümlichkeit, daß er in der Speculation sich Schranken

---

*) contr. Eun. or. 2, tom. II. pag. 482 a: *τὸν ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν γενόμενον ἄνθρωπον, οὐκ ἀναλαβόντα τὸν ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος ἄνθρωπον.*

**) Gregor. Nyssen. contr. Eunom. orat. 4. opp. II, p. 578. A.

***) Ep. ad Adelphium opp. tom. I, pag. 729.

setzte und sich bei den Aussagen der heiligen Schrift, die er freilich nach seinen dogmatischen Voraussetzungen erklärte, leicht beruhigte. Auch hier ließ er den Widerspruch, aus welchem er keinen Ausweg sah, ungelöst stehen und erklärte:*) in der heiligen Schrift finde man nichts weiter darüber bestimmt und müsse es unentschieden lassen. Die Lehre seines Schülers Photinus**) scheint nach manchen Darstellungen der samosatenischen gleich, sofern er dem Sohne Gottes Entstehung giebt erst durch Herabkommen des Geistes auf die Maria. Anderes hingegen in den Antithesen des Concils zu Sirmium***) deutet mehr auf Sabellianismus: daß er nämlich einen *πλατυσμός* des Wesens des Logos gelehrt und behauptet habe, das Wort sei in Fleisch verwandelt. Hiernach meinte er: die *δραστικὴ ἐνέργεια* des *λόγος* habe mit der Empfängniß Christi eine Persönlichkeit gebildet, so daß also das Geistige in Christo nichts anderes, als eine Einstrahlung des Logos in die *σάρξ* war. Er setzte demzufolge diese Hypostasirung des Logos an die Stelle der menschlichen Seele in Christo und die Persönlichkeit desselben als eine Erscheinungsform der *δραστικὴ ἐνέργεια* des Logos; nur behauptete er im Unterschiede von Marcell: die Persönlichkeit werde nicht aufhören, sondern für alle Ewigkeit bestehen. Deshalb bezeichnete man späterhin, obgleich nicht ganz mit Recht, seine Lehre als Samosatenismus.

Im Gegensatz gegen den Arianismus hob man nun weiterhin die Vollständigkeit der Menschennatur in Christo, im Gegensatz andererseits gegen das, was man Photinianismus nannte, gegen die Ansicht, daß Christus in eine Klasse mit den Propheten zu setzen sei, die wahre Einigung des göttlichen Logos und des Menschen hervor. Nach beiden Seiten hin richten sich die Antithesen des Concils zu Alexandria 362. Es setzte fest:†) der Logos habe sich nicht zu Christo verhalten wie zu den Propheten, sondern sei selbst Mensch

---

*) Euseb. contr. Marcell. II, 2. 4.

**) s. oben S. 316.

***) *Εἴ τις πλατυνομένην τὴν οὐσίαν τοῦ θεοῦ τὸν υἱὸν λέγοι ποιεῖν ἢ τὸν πλατυσμὸν τῆς οὐσίας αὐτοῦ ὀνομάζει.*

†) Athan. ad Antioch. opp. I, pag. 615 sqq. cap. VII: *ὡμολόγουν γὰρ καὶ τοῦτο, ὅτι οὐ σῶμα ἄψυχον, οὐδ' ἀναίσθητον, οὐδ' ἀνόητον εἶχεν ὁ σωτὴρ, οὐδὲ γὰρ οἷόν τε ἦν, τοῦ κυρίου, δι' ἡμᾶς ἀνθρώπου γινομένου, ἀνόητον εἶναι τὸ σῶμα αὐτοῦ, οὐδὲ σώματος μόνου, ἀλλὰ καὶ ψυχῆς ἐν αὐτῷ τῷ λόγῳ σωτηρία γέγονεν· υἱός τε ὢν ἀληθῶς τοῦ θεοῦ, γέγονε καὶ υἱὸς ἀνθρώπου.*

geworden; er habe aber nicht angenommen ein σῶμα ἄψυχον; denn auch das Heil der Seele sei durch den Logos bewirkt; der Sohn Gottes sei auch Menschensohn geworden; der den Lazarus erweckte, war kein anderer, als der, welcher nach ihm fragte. Bei diesen Punkten fixirte man die Grenzen der Orthodoxie, und die an der Spitze Stehenden suchten alle weiteren Bestimmungen zurückzuweisen, weshalb noch verschiedene Vorstellungen neben einander bestehen konnten. Eine eigenthümliche Ansicht stellt Hilarius von Poitiers*) auf: Christus habe eine Seele angenommen ex se und einen Leib per se, d. h. eine aus seinem göttlichen Wesen auf gewisse Weise abgeleitete, ihm besonders verwandte Seele, und einen durch seine göttliche Einwirkung so gebildeten Körper, daß er den Mängeln der sinnlichen Natur nicht unterworfen war, also keinen Schmerz, Hunger u. s. w. zu leiden brauchte. Das darauf in den Evangelien Bezügliche erklärte er aber deshalb nicht doketisch, sondern behauptete, daß Christus sich dem allen wirklich nach freiem Willen und zum Heil der Menschen unterzogen habe.

Die besondere Weise, in welcher die drei kappadocischen Kirchenlehrer und zwar vorzüglich Gregor von Nyssa und Gregor von Nazianz die Lehre ausbildeten, hat auf die Entwicklung in der orientalischen Kirche großen Einfluß gehabt. Wie Origenes suchen sie zu beweisen, daß der Logos sich durch die Vermittelung einer vernünftigen menschlichen Seele mit der sinnlichen Natur verbunden habe. Das Wesentliche in dieser Verbindung, die Merkmale der wahren persönlichen Einheit, setzten sie darin, daß das göttliche Wesen alle Theile der menschlichen Natur durchdrungen habe. Die Durchdringung sei gleich mit der Geburt geschehen, die vollständigen Folgen davon haben sich aber erst nach der Auferstehung entwickelt, und mit der Verherrlichung Christi sei auch sein Körper verklärt. Gregor von Nyssa sagt gegen Eunomius:**) das göttliche Wesen ist unwandelbar; auch die sinnliche Natur hat ihre besondern Eigenschaften; aber aufgenommen in die Gemeinschaft der göttlichen bleibt die menschliche nicht mehr in ihren eigenthümlichen Merkmalen und Eigenschaften; sondern wie das Holz in das Feuer aufgeht, so das Menschliche in das Göttliche. So können wir von einer wahren Einheit des Gottmenschen reden. —

---

*) de trinitat. lib. 9. 10.

**) contr. Eunom. orat. 3, tom. II, pag. 589 ff.

Als Merkmal dieser Einheit gebraucht*) er schon die wechselseitige Uebertragung der Prädikate der menschlichen und der göttlichen Natur, die *ἀντιμεϑίστασις τῶν ὀνομάτων*. Er drückt sich in Bezug auf die Durchdringung des Menschlichen vom Göttlichen so stark aus, daß er behauptet, der Körper Christi habe durch das Aufgehen in das göttliche Wesen nach der Verklärung alle Eigenschaften der menschlichen Natur abgelegt, und daß er aus diesem Gesetz die Ubiquität auch der menschlichen Natur Christi ableitet: auf dieselbe Weise, wie Christus im Himmel, sei er auch mit uns in allen Theilen der Welt. Gregor von Nazianz geht nicht ganz so weit, sondern sagt nur**), daß zwar Christus nicht mehr eine eigentlich sinnliche Natur habe, aber auch der Körper nicht geistiges Wesen (*ἀσώματος*) geworden sei; sondern über die Beschaffenheit seiner verherrlichten Natur in dem vergöttlichten Körper könne man nichts Genaues bestimmen.

Dieser eigenthümliche Lehrtypus konnte Anstoß geben, besonders wenn man nicht die Grundlage des origenistischen Systemes theilte. Es wurde ein Gegensatz dadurch hervorgerufen, der von einem ganz andern Punkte ausging, in der Lehre des Apollinaris von Laodicea.***) Er war ein Mann von Scharfsinn, unterwarf die Lehre einer neuen wissenschaftlichen Prüfung, überdachte die Schwierigkeiten und wollte sie durch eine Darstellung beseitigen, welche die Einheit beider Naturen in dem Gottmenschen mit mathematischer Nothwendigkeit vorführte. Die größte Schwierigkeit schien ihm darin zu liegen, daß die göttliche Person des Logos mit einer vollständigen menschlichen Person zu einer Einheit sich vereinigen sollte. Zwei vollständige Ganze könnten sich nicht zu Einem Ganzen verbinden.†) Von der Anthro-

---

*) ep. ad Theophilum contr. Apollinarem tom. III, pag. 265.

**) or. 40 tom. I; pag. 671.

***) Schriften des Apollinaris: *περὶ σαρκώσεως λογίδιον* (*ἀπόδειξις περὶ τῆς ϑείας ἐνσαρκώσεως*). — *τὸ κατὰ κεφάλαιον βιβλίον*. — *περὶ ἀναστάσεως*. — *περὶ πίστεως λογίδιον*. Fragmente bei Gregorius Nyss., besonders in dessen *λόγος ἀντιῤῥητικὸς πρὸς τὰ Ἀπολιναρίου* (374 — 80) ed. Zaccagni in Collectan. Monum. veter. Eccl. gr. Romae 1698. 4. rec. in Gallandi bibl. PP. t. VI, p. 517. — Ferner bei A. Mai coll. nova t. VII. Gregor Naz. ep. I u. II ad Cledonium tom. I, pag. 737 sqq. Athanasius c. Apollinaristas l. I, 2. Epiphanius haer. 62. Theodoret. haer. fab. 4, 8; dialog. 3. Leontius Byz. bei Canisius-Basnage I, 600 sq. — Catena in Ev. Joh. ed. Corderius 1630.

†) antirrh. cap. 39. pag. 223: *εἰ ἀνϑρώπῳ τελείῳ συνήφϑη ϑεὸς τέλειος, δύο ἂν ἦσαν*.

pologie ausgehend, behauptet er: das Wesen der vernünftigen Seele bestehe in der Selbstbestimmung. Hätte sie dieß Merkmal in der Verbindung mit dem göttlichen Wesen beibehalten, so hätte niemals eine wahre Vereinigung, sondern nur eine solche göttliche Einwirkung auf Jesum stattfinden können, wie auch bei andern Menschen. Andrerseits, büßte die Seele dieß Merkmal ein, so hätte sie dadurch ihr eigenthümliches Wesen verleugnet.*) In der ersten Hinsicht macht er der origenistischen Schule den Vorwurf, daß sie keine wahre Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen annehme, vielmehr zwei Söhne Gottes, den Logos und den Menschen, unterscheide.**) Er meinte daher die vernünftige menschliche Seele von dem Gottmenschen ausschließen zu müssen, und hatte darin die alte unbestimmte Lehre für sich. An die Stelle der menschlichen Seele in ihm setzte er den Logos selbst als den *νοῦς θεῖος*. Er entwickelte diese Lehre originell und scharfsinnig. Die Vorstellung von der menschlichen Natur, welche er darauf anwandte, war die gewöhnliche trichotomische der *ψυχὴ λογική* (*νοερά*), *ἄλογος* und des *σῶμα*. Daß man eine *ψυχὴ ἄλογος*, ein animalisches Lebensprinzip, in der menschlichen Natur annehmen müsse, meinte er aus den paulinischen Briefen beweisen zu können, wo die Rede von dem Begehren des Fleisches gegen den Geist sei, der Leib an sich aber habe kein Begehrungsvermögen, sondern nur die mit demselben verbundene Seele. Sie ist nichts sich selbst Bestimmendes, sondern soll bestimmt werden von der *ψυχὴ λογική*, welche mit ihr den Körper beherrschen soll. Aber dieß Ziel ist durch die Sünde vereitelt; durch sie besiegt, unterlag die Vernunft der Macht der unvernünftigen Begierde. Um den Menschen von der Sünde zu befreien, mußte sich daher der unwandelbare göttliche Geist mit einer menschlichen Natur einigen, die anima beherrschen und ein heiliges menschliches Leben darstellen.***) So haben wir in Christo als Menschen ebenfalls die drei Bestandtheile und können ihn *ἄνθρωπος ἐπουράνιος* nennen, nur mit dem Unterschiede, daß die Stelle des menschlichen *νοῦς* der

*) antirrh. pag. 245: *φθορὰ τοῦ αὐτεξουσίου ζώου τὸ μὴ εἶναι αὐτεξούσιον· οὐ φθείρεται δὲ ἡ φύσις ὑπὸ τοῦ ποιήσαντος αὐτήν.*

**) l. c. 42: *εἷς μὲν φύσει υἱὸς θεοῦ, εἷς δε θετός.*

***) l. c. pag. 225: *Οὐκ ἄρα σώζεται τὸ ἀνθρώπινον γένος δι' ἀναλήψεως νοῦ καὶ ὅλου ἀνθρώπου, ἀλλὰ διὰ προςλήψεως σαρκὸς, ᾗ φυσικὸν μὲν τὸ ἡγεμονεύεσθαι, ἐδεῖτο δὲ ἀτρέπτου νοῦ, μὴ ὑποπίπτοντος αὐτῇ διὰ ἐπιστημοσύνης ἀσθένειαν, ἀλλὰ συναρμόζοντος αὐτὴν ἀβιάστως ἑαυτῷ.*

göttliche vertritt. Dieß beweise auch die Beschaffenheit des Lebens Christi, denn er sei von Anfang an weise und heilig gewesen, während es dem menschlichen Geiste eigenthümlich sei, erst durch Kampf und Streben dazu zu gelangen. Wie aber hat sich Apollinaris das Innewohnen des göttlichen Logos gedacht? Wenn die Patripassianer sich das ganze göttliche Wesen mit dem menschlichen Leibe verbunden und die Seele vertretend dachten, so kann eine solche Vorstellung bei diesen Leuten von mehr practischer Richtung nicht so sehr auffallen. Auch den Arianern, welche unter dem Logos nur einen untergeordneten Geist dachten, mußte es leichter werden, das ganze Wesen desselben in den menschlichen Leib einzuschließen. Bei einem Manne aber von dem dialectischen Scharfsinne des Apollinaris erregt es ein Bedenken, wie er sich die Totalität des unendlichen Logos als das Beseelende im menschlichen Leibe ohne Vermittelung des menschlichen Geistes gedacht habe. Die Fragmente und die Erklärungen der Gegner, welche uns erhalten sind, leisten wenig zur Lösung der Schwierigkeit. Daß Apollinaris aber sie sich vorgestellt und sich bemüht habe, sie zu beseitigen, darauf deutet ein merkwürdiges Fragment hin, in welchem er über das Verhältniß Christi zum Vater sagt:*) Christus sondere seine Wirksamkeit von der des Vaters in Bezug auf sein leibliches Dasein, setze sie aber gleich in Bezug auf das göttliche Wesen des Logos. Er bemerkt die Gleichheit der Potenz nach und die Sonderung der Wirksamkeit in Bezug auf das Leibliche. Darnach scheint es, daß er nicht den Logos in seiner Totalität, sondern eine gewisse *ἐνέργεια* desselben als das Beseelende in Christo setzte. Eine weitere Entwicklung dieses Gedankens hätte ihn zum Sabellianismus oder Photinianismus führen müssen. Dieß aber wollte er vermeiden, weil es die wahre Würde des Gottmenschen zu beeinträchtigen schien. Es scheint daher, daß er diesen Gedanken zwar berührt, ihn sich aber nicht vollständig deutlich gemacht habe. Bei dieser Theorie glaubte Apollinaris nicht nur den vollständigen Gottmenschen darzustellen, sondern auch die wahre Einheit des Göttlichen und Menschlichen in so inniger Verbindung zu behaupten, daß die Verwechselung der Prädikate stattfinden dürfte; aber wiederum wollte er doch die beiderseitigen Prädikate genau auseinanderhalten und hielt

*) ἀντιῤῥ. cap. 29, pag. 194: *Διαιρῶν μὲν τὴν ἐνέργειαν κατὰ σάρκα, ἐξισῶν δὲ κατὰ πνεῦμα.*

dieß für einen weiteren Vorzug seiner Theorie vor der origenistischen der kappadocischen Lehrer. Wie der menschliche Leib in der Verbindung mit der Seele unverändert bleibe, so habe er auch in der Verbindung mit dem göttlichen Logos seine eigenthümliche Beschaffenheit behalten, während nach der Lehre jener eine Apotheose des Leibes Christi stattfinde. Durch die Gemeinschaft nun mit dem Gottmenschen sollte auf die Menschen die Kraft übergehen, über den Gegensatz der niederen Seele zu siegen; erst in dem Glauben, sagte er, finden wir den ganzen Menschen, der von Gott zum Heile angenommen ist. Anfangs schloß sich Apollinaris den gewöhnlichen kirchlichen Ausdrücken über die drei Bestandtheile der Person Christi an und seine Abgeordneten unterschrieben das Symbol der Synode von Alexandria 362, in welchem ausdrücklich die Lehre von einer menschlichen Seele in Christo enthalten war. Aber wenngleich er seine Uebereinstimmung mit diesem Symbol in einem Brief an das Concil zu Dio-Cäsarea geltend machte, so erklärte er doch zugleich den besondern Sinn, in welchem er sich dazu bekannte. Durch jene Zustimmung getäuscht, nahm man anfänglich nicht gegen ihn, sondern gegen seine Jünger den Kampf auf. Athanasius schrieb gegen sie den Brief ad Epictetum;*) Apollinaris bezog diese Angriffe nicht auf sich, weil sie gegen Vorstellungen, welche nicht ganz die seinigen waren, sich richteten. Indeß konnte der Streit auf die Länge nicht vermieden werden; man beschuldigte ihn, von der Einfalt des Glaubens abzugehen und ihn durch willkürliche Speculationen zu verfälschen. Er erwiderte: es komme darauf an zu untersuchen, was der wahre Glaube sei; ein ungeprüfter Glaube, nach dem Herkommen angenommen, enthalte leicht heidnische oder jüdische Meinungen; besonders veranlasse die Lehre von Christo ohne genauere Untersuchung unwillkürlich in jüdische Auffassung Christi oder in heidnische Vorstellung von einer Vergöttlichung seiner menschlichen Natur zu verfallen. Athanasius setzte der apollinaristischen Theorie entgegen, daß der wahre Christus nicht von dem menschlichen Verstande construirt werden könne.**) Christus, sagt er ferner, indem er die Gegengründe aufführt, könnte uns nicht zu seiner Nachahmung ermahnen, wenn seine menschliche Natur nicht der unsrigen gleich wäre. Hätte er diese nicht vollständig angenommen, so hätte

*) opp. I, pag. 720.

**) contr. Apollinarist. I, t. I, pag. 736 sqq. cap. 13.

er sie auch nicht vollständig erlösen können. Er berief sich auf die Affectionen und Handlungen Christi, die ohne eine menschliche Seele nicht gedacht werden können: die Gefühle der Traurigkeit, Angst, sein Beten und sein Hinabsteigen in den Hades. Oft hat man behauptet, Apollinaris habe die Lehre vom descensus ad inferos geleugnet als nicht mit seinen Prinzipien stimmend und dadurch sei man veranlaßt, sie in's Glaubenssymbol aufzunehmen. Allein das letztere ist ein Anachronismus. Allerdings aber läßt sich schwer einsehen, wie Apollinaris sich dazu bekennen konnte; dennoch sind wir nicht berechtigt zu behaupten, daß er sie nicht anerkannt, obgleich Athanasius nicht besonders darauf eingeht. In der Catena zum Oktoteuchos, die einem Nicephorus gehört*), findet sich eine Stelle, worin die Behauptung eines Apollinaris angeführt wird, daß dieser Akt Christi mit zu dem wahren Tode seiner menschlichen Natur gehöre. Freilich gab es außerdem einen Claudius Apollinaris, einen Apologeten des zweiten Jahrhunderts, der möglichenfalls gemeint sein könnte. — Wenn Apollinaris ferner aus der heiligen Beschaffenheit Christi schloß, daß der göttliche *νοῦς* die Stelle der menschlichen Vernunft vertrat, so erwiderte Athanasius: wäre es wirklich so, daß Christus die menschliche Natur nicht als eine sündlose hätte annehmen können, ohne ihr Zwang anzuthun, so würde daraus folgen, daß die Sündlosigkeit der menschlichen Natur widerstreite. Es ist aber das Entgegengesetzte der Fall; Christus hat die menschliche Natur in ihrem ursprünglichen Zustande dargestellt, in ihrer Unschuld und Freiheit. Auch in dem Begriff der Freiheit findet eine Differenz zwischen Beiden statt. Apollinaris faßt sie als die Wahlfreiheit zwischen Gutem und Bösem, Athanasius als die Selbstbestimmung im Guten. Auch Gregor von Nazianz hält Jenem entgegen, daß nach seiner Theorie von Christo die menschliche Seele der wahren Erlösung ermangeln würde. Der Logos verband sich mit der menschlichen Natur nicht nur, um sich dem Menschen auf sichtbare Weise zu offenbaren, sondern um dieselbe in ihrer Vollständigkeit zu erlösen und zu heilen, weshalb keines ihrer wesentlichen Stücke bei ihm fehlen durfte. Berief sein Gegner sich darauf, daß im neuen Testamente es heiße: *λόγος σὰρξ ἐγένετο*, so erwiderte er: das Wort *σάρξ* ist hier synekdochisch gebraucht, so daß es die ganze menschliche Natur bezeichnet. In dem

---

*) Herausggb. zu Leipz. 1772. 2 voll. fol. tom. I, pag. 1475.

Kampfe mit ihm wurden von den Kirchenlehrern, namentlich den beiden Gregoren, manche neue Bestimmungen entworfen, deren vornehmste diese waren: man müsse sich bei Christo nicht eine göttliche Mitwirkung (*συνέργησις κατὰ χάριν*) denken, sondern eine wesentliche Verbindung, so daß zwei Naturen sich zu Einem (*εἰς ἕν*) vereinigt hätten. — Gegen Apollinaris behauptete man die Vollständigkeit beider Naturen; gegen Photin, daß nicht zwei verschiedene Subjecte (*ἄλλος καὶ ἄλλος*), sondern nur verschiedene Beziehungen der Einheit (*ἄλλο καὶ ἄλλο*) in Christo zu unterscheiden seien. Aber dieß war noch immer so unbestimmt, daß neue Streitigkeiten daran anknüpfen mußten. Dazu kam der schwankende Gebrauch der Worte *φύσις* und *ὑπόστασις;* die Verwechselung der Prädikate, früher gegen den Photinianismus festgehalten, konnte verdächtig werden, seitdem sich Apollinaris ihrer bediente. Dahin gehörte die Bezeichnung der Maria als *θεοτόκος*. Schon gab es Solche, die daran Anstoß nahmen und sie nur *ἀνθρωποτόκος* nennen wollten.

Allmälig entwickelte sich bestimmter eine Differenz in der Behandlung der Lehre von Christo, je nachdem man sich in der Polemik gegen Apollinarismus oder Photinianismus wandte. Im ersten Fall hatte man das Interesse der Sonderung, im zweiten das der Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Christo. So bildeten sich im Zusammenhang mit den sonstigen Grundverschiedenheiten der theologischen Richtungen verschiedene dogmatische Typen aus. Es ist eine andere Geistesart, welche klare Sonderung, eine andere, welche das Prinzip und die Einheit geltend machen will. Die Richtung des Verstandes sondert; das mystische Element stellt sich einer falschen Trennung entgegen. In dieser Differenz gehen die Hauptschulen des Orients auseinander, die Antiochenische und die Alexandrinische.

Die alexandrinische Schule hatte sich von dem eigenthümlichen wissenschaftlichen Element des Origenes mehr und mehr entfremdet. Unter dem arianischen Streit wurde die Richtung vorherrschend, das Göttliche in Christo besonders hervorzuheben und das Menschliche zurückzustellen. Sie wurde in dieser Schule gepflegt; man wehrte alles Rationalistische ab, führte in dem Dogma von Christo mit Vorliebe das Wunderbare, Uebernatürliche aus, was von keinem menschlichen Begriff gefaßt werden könne. Ihre eigenthümliche Formel ist, daß der Eine Christus aus (*ἐκ*, nicht *ἐν*) zwei Naturen bestehe, die auf unaussprechliche (*ἀφράστως*) und auf unbegreifliche Weise

(*ἀπερινοήτως*) mit einander geeinigt seien. Da es ihr auf die Einheit besonders ankam, so wollte sie zwar in abstracto die göttlichen und menschlichen Prädikate unterschieden wissen, beide aber zugleich bezogen auf den einen Mensch gewordenen Logos. In dem wirklichen Christus solle man nicht beide Naturen unterscheiden; sie lassen sich hier nicht gesondert betrachten, sondern in der wunderbaren Vereinigung beider in Christo komme Alles der *μία φύσις* des Logos zu. Bei der Unbestimmtheit der Begriffe *φύσις* und *ὑπόστασις* wurden die Alexandriner um so leichter bewogen, wegen der einen *ὑπόστασις* auch nur eine *φύσις* in Christo zuzulassen und hielten denen, welche von zwei Naturen redeten, die *ἕνωσις φυσική* entgegen. Die *ἀντιμεθίστασις τῶν ὀνομάτων* war ihnen das Merkmal der Lehre von einer Natur und sie befolgten darin ihre Neigung, paradoxe Ausdrücke für das Wunderbare zu wählen, daher unter Anderem die Maria *θεοτόκος* zu nennen. Sie wollten nicht mit Ausdrücken, welche Christo als Menschen Göttliches beilegten, eine Verwandlung seines göttlichen Wesens lehren; sondern sie glaubten sich durch ihre Vorstellung von der Einheit in ihm zu denselben berechtigt.

Die antiochenische Schule, repräsentirt besonders durch Diodor von Tarsus und Theodor von Mopsuestia, führte die Christologie vorzüglich im Gegensatz gegen Gnosticismus und Apollinarismus durch. So bildete sich auf Grund der verständig wissenschaftlichen Richtung dieser Schule das Streben aus, Göttliches und Menschliches scharf zu sondern, wodurch diesen Theologen auch der Arianismus am besten widerlegt zu werden schien. Wenn die Alexandriner das *ὑπὲρ λόγον*, so hoben sie das *κατὰ λόγον* hervor, indem sie das Uebernatürliche der vernünftigen Erkenntniß möglichst annäherten. Sie legten sich die Frage vor, wie man sich das besondere Verhältniß Gottes zu der menschlichen Natur in Christo denken solle. Es war nicht ihre Absicht, das Wunder zu leugnen und die Vereinigung zu erklären; aber sie wollten Analogien und Kategorien finden, wonach man sich diese Wirksamkeit Gottes denken solle. Unter den möglichen Arten, dieß vorzustellen, ergab sich ihnen die *ἕνωσις κατ᾽ οὐσίαν*, daß dem Wesen nach der Logos allein der menschlichen Natur inwohne. Dieß scheine nicht annehmbar; denn dem Wesen nach sei er allgegenwärtig. Oder die *ἕνωσις κατ᾽ ἐνεργείαν*; aber auch der Wirksamkeit nach erstrecke sich die göttliche Vorsehung auf Alles. Man müsse also eine besondere Formel für die eigenthümliche Verbindung

finden, in welche Gott mit vernünftigen Wesen tritt. Dafür scheine passend der Ausdruck *κατὰ χάριν, κατ᾽ εὐδοκίαν.* Die Verbindung des Logos mit der menschlichen Natur sollte dadurch nicht zu der Wirksamkeit Gottes in den Propheten herabgesetzt, sondern beide nur in der Beziehung mit einander verglichen werden, daß diese besondere Wirkung nicht Naturnothwendigkeit sei, sondern von dem Rathschluß und der freien Gnade Gottes ausgehe. Sie erklärten ausdrücklich, daß die Wirksamkeit des Logos in Christo etwas weit Höheres sei, als in andern Menschen; in ihm wirke Gott nicht wie in den Propheten und allen andern Gerechten, sondern wie in seinem Sohne. Theodorus bezeichnet den Vorzug vor allen übrigen Menschen durch *υἱοθεσία* (adoptio). Er sollte ausdrücken, wie Christus nach seiner Menschheit in die Verbindung mit Gott aufgenommen sei durch Rathschluß und Gnade Gottes zum Unterschiede von der Würde des Logos, welcher nach seinem Wesen und Natur Sohn Gottes sei. Von diesem Standpunkte erschien die alexandrinische Lehre von einer *ἕνωσις κατ᾽ οὐσίαν* als etwas durchaus anthropopatisches, wodurch die Unwandelbarkeit des göttlichen Wesens geleugnet werde; den Alexandrinern hingegen schienen die Antiochener Christum nur in die Klasse erleuchteter Menschen zu setzen; eine Vorstellung, die sie aufs heftigste bekämpften. Die Antiochener setzten die Verbindung des göttlichen Logos mit der menschlichen Natur schon in die Empfängniß; aber die Verbindung sei anfänglich eine potentielle gewesen und habe sich allmälig in der menschlichen Entwicklung geoffenbart; die Wirksamkeit des Logos in seiner menschlichen Natur habe sich in einer Stufenfolge bis zu seiner Auferstehung entwickelt. Da sie eine Auffassung hatten für das rein Menschliche und Geschichtliche und unbefangener waren in der Auslegung des neuen Testamentes, so betrachteten sie das rein Menschliche an ihm als Merkmale der menschlichen, nach ihren Gesetzen sich entwickelnden und immer weiter die Wirksamkeit des Logos offenbarenden Natur. Hingegen die Alexandriner erklärten nach ihrem fertigen Begriff von der einen Natur des Mensch gewordenen Logos das Geschichtliche und halfen sich durch Allegorie über die Schwierigkeiten hinweg. Ist z. B. von dem Nichtwissen Christi die Rede in den Evangelien, so versteht Cyrill, daß der einen Natur des Mensch gewordenen Logos die Allwissenheit und das nicht zu wissen Scheinen zu besondern heiligen Absichten zukomme. Die Antiochener waren auch in diesem Punkt durch die

Polemik gegen Apollinaris bedingt, welcher annahm, daß in Christo kein Kampf noch fortschreitende Entwicklung gewesen sei und hieraus folgerte, daß er keine menschliche Seele, sondern den unwandelbaren göttlichen Geist in sich gehabt habe. Jenen hingegen waren die Versuchungen, Kämpfe und die fortschreitende Entwicklung Christi wichtig, um die Identität seiner Natur mit unserer zu erweisen. In dem System des Theodorus hängt dieß noch mit anderen wichtigen Punkten zusammen. Unter diesen steht voran der freie Wille, welcher nach ihm die Entwicklung der ganzen Menschheit und aller vernünftigen Wesen bedingt, und vermöge dessen auch die Aufnahme aller göttlichen Gnadenwirkungen und der Fortschritt im göttlichen Leben geschehen sollte. Entsprechend einem doppelten Standpunkte des ganzen Universums und der vernünftigen Creatur, der Periode der Wandelbarkeit und des unwandelbaren göttlichen Lebens, mußte auch Christus, durch welchen die Erhebung der Menschheit von jener Stufe zu dieser stattfand, beides in seinem Leben darstellen und nach Maßgabe seiner freien Selbstbestimmung sollte die Wirksamkeit des göttlichen Logos in ihm hervortreten. Er ging daher hindurch durch alle Phasen der menschlichen Natur; nur daß alles Menschliche durch die Verbindung mit dem Logos potenzirt war, alles mächtiger, kräftiger, schneller vor sich ging, wie z. B. in der Kindheit seine Fähigkeit sich viel rascher entwickelte. Als Hauptabschnitte unterschied er den Standpunkt des Gesetzes, den der Gnade, welcher mit der Taufe eintrat und den der Verherrlichung von der Auferstehung ab. So bot sein Leben auf allen Stufen bis zur Auferstehung Vergleichpunkte mit dem Leben der Gläubigen. Wie wir erst nach der Auferstehung die Wirkung des heilgen Geistes in ihrer Vollkommenheit besitzen, in welcher unser ganzes Leben ihr entspricht, wir aber doch durch die Gemeinschaft mit Gott gewisse Erstlinge dieser Wirkung schon jetzt erfahren, so hatte zwar auch Christus von Anfang den göttlichen Logos in sich; aber zuerst wirkte derselbe nicht Alles in ihm, sondern nur das Meiste, wie es nothwendig war für das Heil der Menschen, bis er durch seine Auferstehung zu völliger Unwandelbarkeit des göttlichen Lebens gelangte; ein Ziel, welches er erreichte, indem er mit freier Selbstbestimmung unter Versuchungen und Kämpfen siegreich beharrte. Theodorus nimmt also an, der göttliche Logos habe den Menschen, mit dem er sich verbunden, bis zum Tode in vieler Hinsicht sich selbst überlassen; er sollte sich selbst bestimmen; der Logos wo es nöthig war, ihn

anregen und stärken. Er ist demnach einer der Ersten, welche lehrten, die Sündlosigkeit Christi sei zu betrachten als ein posse non peccare, nicht als ein non posse peccare. Er wollte nicht das Geringste von Sünde in Christo zugeben, aber er hielt es gegen Apollinaris fest, daß Christus den Versuchungen, so weit es ohne Sündhaftigkeit geschehen konnte, unterworfen gewesen und sie durch eigene Willensbestimmung überwunden habe. Christus hätte nicht die Worte: „hebe dich weg, Satanas“, zu Petrus gesagt (Matth. 16, 23.), wenn ihn die Aeußerungen dieses nicht möglicherweise zur Untreue hätten verleiten können.

Die Antiochener wollten zwar auch eine Uebertragung der Prädikate zulassen; aber sie verloren das *ἀσύγχυτον* nicht aus dem Auge und ließen sie daher nur gelten unter genauerer Bestimmung des veränderten Sinnes; im eigentlichen Sinne gebühren die göttlichen dem Logos, die menschlichen dem Menschen; nur in uneigentlichem Sinne nimmt der eine an dem des andern Theil. Theodorus sagte: in Beziehung auf die Vereinigung der Gottheit und Menschheit erkennen wir Eine Person an, gerade wie von Mann und Frau gesagt wird, sie seien Eins; in Bezug aber auf den Unterschied erkennen wir zwei Naturen und zwei Personen (*ὑποστάσεις*), Gott und den Menschen; denn eine vollständige Natur kann man sich nicht denken ohne eine vollständige Person; und folgerecht äußert er über die *ἀντιμεθίστασις τῶν ὀνομάτων*: Christo kommt göttliche Verehrung zu in Hinsicht auf seine Gottheit und in gewissem Sinne in Hinsicht auf seine Menschheit; denn der eigentliche Sohn Gottes bedient sich des Menschen Jesus als seines Organs und wohnt in ihm, wie in einem Tempel; nur der Eine ist Gott seinem Wesen nach, mit welchem geeinigt der Mensch an Namen und Ehre Theil nimmt.*)

Bei solcher tiefen Differenz beider Standpunkte war es von großer Wichtigkeit für die weitere Entwicklung der Dogmen, welcher von beiden siegte. Es wäre von heilsamen Folgen gewesen, wenn das mehr supranaturalistische und mehr rationale Prinzip sich gegenseitig

*) Cf. sein Symbolum bei Walch, bibl. symbolica vetus pag. 203: *Καὶ οὔτε δύο φαμὲν υἱούς, οὔτε δύο κυρίους, ἐπειδὴ εἷς θεὸς κατ' οὐσίαν ὁ θεὸς λόγος, ὁ μονογενὴς υἱὸς τοῦ πατρὸς, ᾧπερ οὗτος συνημμένος τε καὶ μετέχων θεότητος κοινωνεῖ τῆς υἱοῦ προσηγορίας τε καὶ τιμῆς· καὶ κύριος κατ' οὐσίαν ὁ θεὸς λόγος, ᾧ συνημμένος οὗτος κοινωνεῖ τῆς τιμῆς.* —

ergänzt und ausgeglichen hätte. Hätten sie mit gleichem Einfluß zur Ausbildung des Dogma zusammenwirken können, so würde die ganze Form der späteren Orthodoxie in der morgen- und abendländischen Kirche anders geworden und manche Reaction vermieden worden sein. Aber bei dem herrschenden Hochmuth, der Heftigkeit der Polemik und dem Einfluß politischer Parteien war dieß unmöglich; jede Partei erblickte an der andern nur das, wovon sie am meisten abgestoßen wurde. Die Alexandriner fanden bei den Antiochenern Photinianismus, ein Name für das Rationalistische; diese bei den andern Doketismus. Eine ungünstige Wendung erhielt der Streit von Anfang dadurch, daß er nicht von einer ganzen dogmatischen Ansicht, sondern von einem einzigen Worte den Ausgang nahm, welches allerdings mit der Differenz in der Ansicht von der Menschwerdung des Logos genau zusammenhing. Dadurch wurde der Fanatismus der Menge rege gemacht und um so größeren Spielraum erhielten die politischen Leidenschaften.

Nestorius war vom Presbyter zu Antiochia 428 zum Bischof zu Constantinopel erhoben, ein Mann als systematischer Denker mit Theodorus nicht zu vergleichen, in seinen Bestimmungen nicht so schroff als dieser, aber allerdings gewöhnt an die Unterscheidung der beiden Naturen in Christo. Nun war die ἀντιμεθίστασις der Prädikate in der kirchlichen Terminologie weit verbreitet. Viele Ungebildetere liebten solche Ausdrücke, weil ihr frommes Gefühl dadurch angeregt ward und sie Christum damit zu verherrlichen meinten. Nestorius fand daher in Constantinopel die Bezeichnung der Maria als θεοτόκος sehr gebräuchlich. Sein Presbyter Anastasius, gleichfalls in Antiochia gebildet, nahm daran Anstoß. Es war nicht vorsichtig, daß er sogleich öffentlich dagegen auftrat und lehrte, Gott könne nicht von einem Menschen geboren werden. Der Streit brach aus; Nestorius vermochte ihn nicht mehr zu dämpfen und wurde selbst hineingezogen. Er nahm sich um so mehr des Anastasius an, weil die übertriebene Verehrung der Maria durch solche Prädikate gefördert schien. Da er in Predigten die Lehre von dem Einen Christus, in welchem die Naturen zu unterscheiden seien, vortrug*), so wurde er selbst Ziel des Streites und ihm vorgeworfen, samosatenisch von der Gottheit Christi zu lehren. Immer allgemeiner nahmen auch die

*) Lat. Reste davon bei Marius Mercator, einem Laien aus Nord-

Laien an der Bewegung Antheil. In einer Predigt unterbrach ein angesehener Laie die Auseinandersetzung des Nestorius mit den Worten: der Logos, welcher vor aller Zeit dagewesen, habe sich auch der zweiten Geburt unterzogen. Noch bedeutender wurde der Streit, als sich der Mann, welcher an der Spitze der Gegner stand, der Bischof Cyrill von Alexandria, dabei betheiligte. Ein dogmatisches Interesse war freilich wohl bei ihm vorhanden; aber profane Leidenschaft mischte sich gleich von Anfang ein, die Eifersucht nämlich gegen den Patriarchen von Constantinopel. Er verfaßte ein Werk über den rechten Glauben an Christum, an den Kaiser und die Prinzessin Pulcheria gerichtet, worin er Nestorius angriff, ohne ihn zu nennen. Zugleich kam es zu einem Briefwechsel zwischen Beiden. Von beiden Seiten wandte man sich an andere Bischöfe, vorzüglich an den ersten Bischof des Abendlandes, Cölestin von Rom. Im Abendlande hatte sich in ähnlicher Weise, wie wir es beim arianischen Streit sahen, eine milde einheitliche Auffassung dieser Lehre gebildet, welche mit keinem der beiden Extreme übereinstimmte. Dieß erhellt aus einem schnell vorübergehenden Vorspiel dieses Kampfes, aus dem Streit mit dem Mönch Leporius.*) Man konnte daher auch in diesem Dogma die Resultate aus der Vermittlung der Extreme aufnehmen, ohne daß hier allgemeinere Kämpfe dadurch verursacht wurden. Doch mußte wohl bei dem Vorwiegen des unmittelbaren praktisch religiösen Interesses die antiochenische Lehre den Abendländern anstößiger erscheinen, als die alexandrinische. Dazu kam, daß Cölestin von dem Streit zuerst durch Cyrill unterrichtet wurde, welcher klug genug war, seinem Schreiben an ihn eine lateinische Uebersetzung beizufügen, weil das Griechische im Abendlande nicht mehr gut verstanden ward. Cölestin, auch von anderer Seite her gegen Nestorius voreingenommen, erklärte sich daher günstig für Cyrill, beauftragte ihn mit Abfassung einer Widerrufsformel für Nestorius und drohte, diesen zu excommuniciren, wenn er nicht in bestimmter Zeit widerrufen würde. Unterdessen waren aber auch die Kirchen des östlichen römischen Asiens (die *ἀνατολικοί*), in den Streit eingetreten, und sie sprachen sich am unbefangensten und gemäßigtesten aus. Die Bischöfe dieser Art, welche die antiochenische Lehre billigten, suchten den Streit zu beschwichtigen,

---

afrika, in dessen Werken ed. Garnier; gr. Fragm. in actis Synod. Ephes. Mansi IV, pag. 1197. — Salig de Eutychianismo ante Eutychen. 1723. 4.

*) Gennadius de scriptoribus eccl. 59. Cassian de incarnatione I, cap. 4 — 6.

indem sie den Nestorius durch den Patriarchen Johannes von Antiochia darauf aufmerksam machten, daß man sich allerdings gegen Mißverstand hüten müsse, aber das eine Wort sei doch nicht wesentlich genug, um einen so gefährlichen Zwist zu verursachen. Nestorius antwortete zu ihrer Zufriedenheit; er erklärte sich nicht durchaus gegen das Wort *θεοτόκος*, wenn man es nur im rechten Sinne von der Vereinigung der Gottheit und Menschheit gebrauche; weil aber die Namen *θεοτόκος* und *ἀνθρωποτόκος* mißverständlich seien, so schlug er den auf den ganzen Christus bezüglichen Ausdruck *Χριστοτόκος* vor. Während er sich so äußerte, wurde durch die Leidenschaft des Cyrill der Streit der Personen zu einem Streit beider dogmatischen Schulen gemacht. Er verlangte 430 einen ausdrücklichen Widerruf, indem er ihm in 12 Verdammungsformeln, welche die alexandrinische Lehre in den stärksten und paradoxesten Ausdrücken enthielten, seine Irrthümer darzulegen suchte.*) Die *ἀντιμεθίστασις τῶν ὀνομάτων* war auf die Spitze getrieben; alle göttlichen und menschlichen Prädikate sollten ohne Unterschied auf den Einen fleischgewordenen Logos bezogen werden. Der menschgewordene Logos vom Vater sei auf fleischliche Weise geboren; die *ἕνωσις* oder *συναφεία φυσική* war entgegengestellt der *συναφεία κατ' ἀξίαν* oder *κατ' αὐθεντίαν*. Dieß war ein offener Angriff auf die antiochenischen Dogmen und ward so angesehen. Die gelehrten Männer unter den Anatolikern fühlten sich berufen gegen Cyrill zu schreiben; unter ihnen vorzüglich Theodoret, Bischof von Kyros am Euphrat, in welchem die antiochenische Richtung durch innigen, praktisch-christlichen und am Studium der Bibel gebildeten Geist gemäßigt erscheint. Die Vergleichung mit Cyrill macht das Verhältniß ihrer Standpunkte anschaulich. Theodoret verwirft die *ἕνωσις φυσική*, und lehrt eine *συναφεία* ohne *κρᾶσις*, wobei jede der beiden Naturen also ihre eigenthümlichen Merkmale behalten habe; daher Ein Christus in beiden Naturen anzubeten sei. Bei dieser Unterscheidung der Naturen war er aber doch fern davon, einen doppelten Christus in der einen Person setzen zu wollen. Nur hält er nicht mit Bestimmtheit die Begriffe der *φύσις* und *ὑπόστασις* auseinander. Auch er nahm eine naturgemäße Entwicklung des Menschlichen in Christo an; Christus habe die inwohnende Gottheit zu jeder Zeit, soviel er konnte,

---

*) Münscher I, S. 290.

offenbart. Dagegen behauptete Cyrill: wer da sage, daß der Knechtsgestalt von dem inwohnenden göttlichen Logos eine bloße Offenbarung verliehen sei, der mache Christus zu einem bloßen Propheten. Die Anatoliker unterschieden bestimmter den streng dogmatischen und den liturgischen Ausdruck, das δογματικῶς und πανηγυρικῶς λαλεῖν; daher sagt Theodoret:*) wer in liturgischer Sprache die Sache auf die Spitze stellen und die Größe des Geheimnisses hervorheben will, der mag es nach seinem Antriebe thun; dogmatische Bestimmungen aber verhalten sich anders und erfordern Schärfe der Begriffe. In jener Redeweise gestattete er die Bezeichnung θεοτόκος, in dieser sei sie unzulässig.

Die dritte ökumenische Synode zu Ephesus**) um 431 sollte den Streit entscheiden. Nach der Art, wie man ihn bisher geführt, ließ sich eine Verständigung schwerlich erwarten und das eigenmächtige Verfahren, welches Cyrill befolgte, legte noch größere Hindernisse in den Weg und bewirkte eine heftige Spaltung. Er erlaubte sich vor der Ankunft der Orientalen mit seiner Partei ein Concil zu halten, den Nestorius zu verdammen und seinen Anathematismen symbolische Kraft beizulegen. Sobald jene angelangt waren, erklärten sie diese Beschlüsse für nichtig, den Nestorius für rechtgläubig und verdammten den Cyrill und seine Anathematismen. Von Constantinopel aus bemühte man sich, eine Ausgleichung zu Stande zu bringen; aber bei Hofe siegte doch mehr und mehr der Einfluß der cyrillischen Partei, begünstigt durch den fanatischen Mönchsgeist und Weiberintriguen; es erfolgte endlich eine parteiische Entscheidung gegen die Orientalen; Nestorius blieb entsetzt, wurde exilirt und Cyrillus erhielt den größten Einfluß auf die Besetzung der Aemter. Um die feindliche Trennung, in welcher sich nun die syrische und alexandrinische Kirche gegenüberstanden, zu beseitigen, strengten sich die diplomatischen und politischen Theologen an. Cyrill konnte wohl erkennen, daß er für den Augenblick mit seinen Dogmen nicht durchdringen werde; hatte er nur aber erst in dem Thatsächlichen Recht behalten, besonders in der Absetzung des Nestorius, so ließ sich daraus die Folgerung ableiten, daß in ihm seine ganze dogmatische Richtung verdammt sei. Hingegen die Führer der Orientalen gaben gern im Thatsächlichen nach, wenn sie nur im Materiellen gegen das alexandrinische Dogma Recht behielten. Daher nahm Cyrill 433 eine

*) ep. 151. **) Mansi IV. V. VII. Socr. VII, 29. Euagrius I, 7 sq.

Vergleichsformel an*), welche durch einzelne Bestimmungen dem alexandrinischen Dogma entgegenstand. Sie war von den Orientalen für das Concil entworfen, um ihre Bereitwilligkeit zu erklären, in gewisser Beziehung den Namen *θεοτόκος* für die Maria anzunehmen, in dem Sinne nämlich, daß in Christo eine Vereinigung beider Naturen ohne Vermischung sei. Es ließ sich erwarten, daß die Anhänger des Cyrill in diesem Vergleich einen Verrath der Wahrheit sehen würden. Er mußte sich daher bemühen, die Formel nach seinem Sinne zu deuten. Die beiden unvermischten Naturen, von denen darin die Rede war, seien nur in abstracto zu verstehen. Diesen Unterschied der göttlichen und menschlichen Prädikate an sich habe man nie geleugnet, sondern nur für die Beziehung auf die Eine concrete Natur Christi gekämpft und dagegen sei auch hierin nichts enthalten. Die eifrigen Orientalen waren noch weniger mit dem Vergleich zufrieden und entrüstet besonders über die Aufopferung des Nestorius. Ueberdieß hatte Cyrill nur aus Klugheit augenblicklich nachgegeben und unterließ es deshalb nicht, seinen dogmatischen Gegnern entgegenzuarbeiten. Sein Nachfolger Dioskuros (seit 444), ein noch despotischerer Charakter und alle Mittel anwendend, um die Lehre von der Einen Natur Christi herrschend zu machen, steigerte den Zwiespalt. Unter den Mönchen war ferner eine Partei, die zwar nicht alle Unterscheidungen der ägyptischen Lehre kannte und verstand, aber doch die paradoxen Ausdrücke in der Verwechselung der Prädikate liebte und in der Unterscheidung der beiden Naturen leicht eine Lästerung fand. Sie behaupteten, sich allein an die Bibel zu halten, obgleich sie auch ganz

---

*) Mansi V, pag. 303 ff.: *Ὁμολογοῦμεν τοιγαροῦν, τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χρ. τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, τὸν μονογενῆ, θεὸν τέλειον καὶ ἄνθρωπον τέλειον ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος· πρὸ αἰώνων μὲν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα κατὰ τὴν θεότητα, ἐπ' ἐσχάτων δὲ τῶν ἡμερῶν τὸν αὐτὸν δι' ἡμᾶς καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα· ὁμοούσιον τῷ πατρὶ τὸν αὐτὸν κατὰ τὴν θεότητα καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα· δύο γὰρ φύσεων ἕνωσις γέγονε· διὸ ἕνα Χριστὸν, ἕνα υἱὸν, ἕνα κύριον ὁμολογοῦμεν. Κατὰ ταύτην τὴν τῆς ἀσυγχύτου ἑνώσεως ἔννοιαν ὁμολογοῦμεν τὴν ἁγίαν παρθένον θεοτόκον, διὰ τὸ τὸν θεὸν λόγον σαρκωθῆναι καὶ ἐνανθρωπῆσαι καὶ ἐξ αὐτῆς τῆς συλλήψεως ἑνῶσαι ἑαυτῷ τὸν ἐξ αὐτῆς ληφθέντα ναόν· τὰς δὲ εὐαγγελικὰς καὶ ἀποστολικὰς περὶ τοῦ κυρίου φωνὰς ἴσμεν τοὺς θεολόγους ἄνδρας τὰς μὲν κοινοποιοῦντας, ὡς ἐφ' ἑνὸς προσώπου, τὰς δὲ διαιροῦντας, ὡς ἐπὶ δύο φύσεων· καὶ τὰς μὲν θεοπρεπεῖς κατὰ τὴν θεότητα τοῦ Χριστοῦ, τὰς δὲ ταπεινὰς κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα αὐτοῦ παραδιδόντας.*

unbiblische Ausdrücke gebrauchten. Der Logos, sagten sie, ist Fleisch geworden; dieß halten wir fest; es ist ein unaussprechliches Wunder. Dieß sei mehr als das Annehmen der menschlichen Natur; er habe sich nicht verwandelt, sei derselbe; aber alles Menschliche dürfe dem Logos beigelegt werden: Gott ist geboren, Gott hat gelitten; alles in Christo sei göttlich, auch sein Körper; das Wie könne keine Vernunft erklären. An der Spitze der Partei in Constantinopel stand der Abt Eutyches. Gegen diese Mönche schrieb Theodoret seinen ἐρανιστής d. i. Bettler, weil diese neue Häresie aus vielen alten zusammengebettelt sei, oder πολύμορφος, ein Werk in 3 Dialogen, 1) ἀσύγχυτος, von der Unvermischtheit beider Naturen; 2) ἄτρεπτος, von ihrer Unwandelbarkeit; 3) ἀπαθής, daß Christus seinem göttlichen Wesen nach nicht leiden konnte. Er führt darin gegen die Lehren von der ἕνωσις φυσική die bezeichneten Vorstellungen durch von einer Vereinigung beider Naturen nach einem göttlichen Wohlgefallen und vermöge der Gnade, nicht nach einer natürlichen und nothwendigen Verbindung, sondern durch freien göttlichen Rathschluß erfolgt.

Unterdeß hatte sich eine Partei gebildet, welche weder das antiochenische noch das alexandrinische Dogma in der extremen Form annahm, und mit dieser stand Theodoret in gutem Einverständniß. Zu ihr gehörte der Patriarch Flavianus von Constantinopel; Eutyches wurde vor ihm angeklagt und Flavian wurde genöthigt, seine Sache zu untersuchen. So entspann sich der eutychianische Streit.*) Jener, in den Distinctionen des Dogmas nicht bewandert, erklärte zwar zuzugeben, daß vor der Menschwerdung zwei Naturen anzunehmen seien, aber nach derselben sei es nur eine; womit er nichts anders als Cyrill sagen wollte. Ferner fand er etwas Anstößiges darin, daß man den Leib Christi gleich wesentlich mit allen andern menschlichen Körpern setzte. Da er die von ihm verlangten Erklärungen nicht geben wollte, wurde er abgesetzt und excommunicirt, aber er hatte hohe Gönner und Flavian mächtige Feinde. Dioskur ergriff das Mittel, eine neue Untersuchung und Entscheidung zu Wege

---

*) Mansi Concill. VI. VII. Liberati breviarium causae Nestorianor. et Eutychianor. bei Mansi IX, 659. Walchs Ketzerhistorie VI. Baur, Gesch. d. Lehre v. d. Dreieinigk. I, 800. Dorner, Entwicklungsgesch. der Lehre v. d. Pers. Christi II, 99.

zu bringen. Ein Concil wurde abermals nach Ephesus berufen, 449, und durch Dioskurs Einfluß die Anordnungen getroffen, daß er mit seiner Partei dort herrschte. Man wandte den Kunstgriff an, alle Neuerungen, welche nach dem nicänischen Symbol in dieser Lehre entstanden wären, mit dem Anathema zu belegen. Alles was sich auf zwei Naturen bezog, sollte als Nestorianismus verdammt werden. Diese Synode bahnte den Weg zur Herrschaft für die ägyptische Partei; aber es geschah sehr gewaltsam; die Resultate waren aufgedrungen; die würdigsten Männer unterdrückt. Der augenblickliche Sieg war durch die Verfügung über die politische Macht bewirkt; daher mußte, sobald die politischen Zustände sich änderten, eine heftige Reaction erfolgen. Theodosius II starb; ihm folgten die Pulcheria und ihr Gemahl Marcianus; dieß war die Losung für die Verstärkung des Einflusses der andern Partei. Man schloß sich nun der römischen Kirche und Leo dem Großen an. Er, ein Mann von dialektischem Scharfsinn, hatte schon früher seine Meinung in einem berühmten Briefe an Flavian*) ausgesprochen; er nahm die Mitte zwischen beiden Gegensätzen ein und gab folgende Auseinandersetzung: Beide Naturen seien zu Einer Person vereint, aber so, daß jede ihre eigenthümlichen Eigenschaften behalte und jede Gestalt mit der andern wirke. So sei in einer wahren und vollkommenen Menschennatur der wahre Gott geboren; er sei ganz in seinen und ganz in den menschlichen Eigenschaften; die κένωσις wird auf die göttliche Natur bezogen und darin gesetzt, daß sich dieselbe sichtbar machte aus Herablassung und Gnade. Wie Gott nicht verwandelt ward durch seine Barmherzigkeit, so wurde die menschliche Natur nicht

*) Ep. ad Flavian. c. 3. Mansi V, 1359.: Salva proprietate utriusque naturae et substantiae et in unam coeunte personam suscepta est a majestate humilitas, a virtute infirmitas, ab aeternitate mortalitas et ad resolvendum conditionis nostrae debitum natura inviolabilis naturae est unita passibili ut — unus atque idem mediator Dei et hominum homo Jesus Christus et mori posset ex uno et mori non posset ex altero. In integra ergo veri hominis perfectaque natura verus natus est Deus, totus in suis, totus in nostris. — Assumsit formam servi sine sorde peccati, humana augens, divina non minuens. — Tenet enim sine defectu proprietatem suam utraque natura et sicut formam servi Dei forma non adimit, ita formam Dei servi forma non minuit. — cap. 4.: Sicut enim Deus non mutatur miseratione, ita homo non consumitur dignitate. Agit enim utraque forma cum alterius communione quod proprium est, verbo scilicet operante quod verbi est et carne exsequente, quod carnis est.

verzehrt durch die ihr beigelegte Würde. Nun sollten neue Verhandlungen eingeleitet, Leo hinzugezogen, und dazu ein neues Concilium veranstaltet werden, das vierte ökumenische zu Chalcedon, 451. Die kaiserliche Absicht war, keine von beiden Parteien zurückzustoßen, sondern Ruhe herzustellen durch ihre Vereinigung; aber dieß war unausführbar; man mußte sich mehr für die eine oder andere erklären und es fragte sich nur, welches die mehr begünstigte sein sollte. In den dogmatischen Verhandlungen sind manche dunkle Stellen, da nur das Oeffentliche vorliegt, nicht aber die verborgenen Verhandlungen; besonders vermißt man die Angaben über die vierte und fünfte Action. Es erhellt, daß schon ein Bekenntniß entworfen war, das mehr zu Gunsten der alexandrinischen Partei lautete. Das Hervorstechende war die Anerkennung, daß Christus aus zwei Naturen bestehe. Dieß konnten die Aegypter annehmen, sofern darin die Unterscheidung in abstracto ausgedrückt schien. Aber die römischen Abgeordneten und die Orientalen äußerten heftig ihre Unzufriedenheit mit dem Ausdruck, weshalb in der fünften Action ein neues Symbol, welches den Brief Leo's zur Norm hatte, entworfen wurde. Verworfen wurde sowohl die Lehre des Eutyches als die des Nestorius; auch diejenigen, welche die Maria nicht *θεοτόκος* nennen. Unter Nestorianismus verstand man die Trennung in zwei Naturen oder Söhne Gottes; unter Eutychianismus die Vermischung beider Naturen. Die positiven Bestimmungen waren:*) daß der Eine Sohn Gottes, Christus, nach seiner Gottheit von gleichem Wesen sei mit dem

*) Mansi VII, pag. 108: *ἑπόμενοι τοίνυν τοῖς ἁγίοις πατράσιν ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν ὁμολογεῖν υἱὸν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν συμφώνως ἅπαντες ἐκδιδάσκομεν, τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν θεότητι καὶ τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν ἀνθρωπότητι, θεὸν ἀληθῶς καὶ ἄνθρωπον ἀληθῶς, τὸν αὐτὸν ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα, καὶ ὁμοούσιον τὸν αὐτὸν ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, κατὰ πάντα ὅμοιον ἡμῖν χωρὶς ἁμαρτίας· πρὸ αἰώνων μὲν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα κατὰ τὴν θεότητα, ἐπ' ἐσχάτων δὲ τῶν ἡμερῶν τὸν αὐτὸν δι' ἡμᾶς καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου τῆς θεοτόκου κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστὸν, υἱὸν, κύριον, μονογενῆ ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως γνωριζόμενον· οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνῃρημένης διὰ τὴν ἕνωσιν, σωζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης· οὐκ εἰς δύο πρόσωπα μεριζόμενον, ἢ διαιρούμενον, ἀλλ' ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν υἱὸν καὶ μονογενῆ, θεὸν λόγον, κύριον Ἰησοῦν Χριστόν.*

Vater; nach der Menschheit dem Menschen in Allem ähnlich. Der eine und selbige Christus sei in zwei Naturen ohne Vermischung, ohne Verwandlung, ohne Zertheilung und ohne Trennung. Eine orientalische Lesart hat zwar *ἐκ δύο φύσεων*, aber sie ist nicht ursprünglich; denn der ganze Streit bezog sich eben darauf, ob Christus aus zwei Naturen nach Maßgabe der ägyptischen Betrachtungsweise oder in zwei Naturen bestehend zu denken sei. Hinzugesetzt wird ferner, daß mit der Vereinigung die Unterscheidung beider Naturen nicht aufgehoben sei; beide Naturen in ihrer Eigenthümlichkeit sind zu einem *πρόςωπον* und einer *ὑπόστασις* vereinigt.

Man kann nicht sagen, daß durch dieß Resultat eine Verständigung und Ausgleichung der Gegensätze hergestellt sei, sondern es wurde nur eine Mitte zwischen ihnen gesucht durch Verklausulirungen und negative Bestimmungen nach beiden Seiten hin. In formeller Hinsicht hatte zwar das antiochenische Dogma Recht behalten, da die Lehre von den zwei Naturen in ihrer Unvermischtheit ausgesprochen wurde. Aber der Versuch dieser Schule, die Verbindung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur durch Analogien zu erklären und eine Entwicklung in Christo darzustellen, wurde zurückgewiesen; daher auch der Agnoetismus verketzert blieb. In materieller Beziehung also hatte der antiochenische Geist keinen Einfluß, sondern die ägyptische Schule, wie es sich in der Aufnahme des Prädikates *θεοτόκος* und in der ganzen Entwicklung der Lehre zeigt. Wir erkennen einen tiefen Zusammenhang in der historischen Entwicklung: da ein so bedeutendes theologisches Element wie das Antiochenische sein gebührendes Recht nicht erhielt, so erfolgten später Reactionen, wie in dem adoptianischen Streit und nach der Reformation in dem Rationalismus. Aber auch für die nächste Folge konnte durch die Entscheidung des Concils in der orientalischen Kirche die Ruhe nicht wieder hergestellt werden; denn die Vertheidiger der streng ägyptischen Lehre fühlten sich ebenfalls beeinträchtigt und fuhren fort, die Lehre von der Einen Natur des menschgewordnen Logos zu behaupten. Daraus entstanden die monophysitischen Streitigkeiten, welche durch die Zerrüttungen und den dürren Formalismus, den sie bewirkten, für die griechische Kirche so nachtheilig waren. Die Versuche, die Streitenden durch erkünstelte Vereinigungen zu versöhnen, hatten immer wieder dieselben Folgen. Einen solchen Versuch machte der Kaiser Zeno 482

durch sein Henotikon*), welches die Worte, von denen der Streit ausging, φύσις und ὑπόστασις, vermied und behauptete, Christus sei wesensgleich dem Vater nach der Gottheit und uns nach der Menschheit; sei einer und nicht zweie. Er war fruchtlos und die Monophysiten beharrten in ihrer Trennung. Unter der Regierung Justinians erlangte das chalcedonische Symbol den vollständigeren Sieg, obgleich eine monophysitische Partei in ihrer Absonderung fortdauerte. Da übrigens auf dieser Seite der Unterschied der Prädikate in Christo zugelassen und nur der der beiden Naturen ausgeschlossen war, so erklärt sich, wie unter den Monophysiten selbst ähnliche Gegensätze entstehen konnten, wie sie im Verhältniß zur herrschenden Kirche statthatten; sie verliefen aber immer mehr in bloße Wortstreitigkeiten. Es gab unter ihnen eine schroffere und eine mildere Partei, welche in Streit geriethen über die Eigenschaften des Leibes und der Seele Christi. Ein Repräsentant der ersteren ist Julius von Halikarnaß, der großes Ansehen unter ihnen besaß und eine Lehre vortrug, die man als Aphthartodoketismus bezeichnete; er behauptete nämlich, ganz ähnlich dem Clemens von Alexandria und Hilarius von Poitiers: da Christi Leib nicht die Sünde gehabt habe, so sei er von dem anderer Menschen verschieden gewesen, die φθορά habe ihm nicht angeklebt; woraus dann gefolgert ward, Christus könne den sinnlichen Affectionen seiner leiblichen Natur nach nicht unterworfen gewesen sein, sondern habe sich ihnen nur κατ᾽ οἰκονομίαν, freiwillig zum Heile der Menschen unterzogen. Zu dieser Partei gehörte auch Xenajas oder Philoxenus. Ihr entgegen stand die Richtung des Severus, welcher den Leib Christi für völlig identisch mit dem anderer Menschen erklärte. Die Gegner bezeichneten seine Partei als Phthartolatrai. Der Aphthartodoketismus fand selbst unter denen, welche sich zur Lehre von zwei Naturen bekannten, einige Anhänger, und da für den Kaiser Justinian eine solche Behauptung den Anschein der Frömmigkeit hatte, so war es nahe daran, daß diese Lehre in die orientalische Kirche eingeführt werden sollte. Aber sein Tod erfolgte und beugte neuen unsäglichen Zerrüttungen vor. Manche unter den Monophysiten erkannten das rein Menschliche der Seele Christi an. Der Diakonus Themistius unterschied daher das Göttliche in Christo von seiner Seele und kam zu der

*) Euagrius h. e. III, 14. Münscher I, 306.

Lehre vom Agnoetismus. Alle Stellen des neuen Testamentes, wo von einem Nichtwissen Christi die Rede ist, wollte er in eigentlichem Sinne verstanden wissen. Der Agnoetismus wurde als Consequenz des Nestorianismus verketzert. Unter denen, welche sich dagegen erklärten, ist Gregor der Große.*)

Die ruhige Entwicklung dieser Lehre in der abendländischen Kirche wurde nur unterbrochen durch den Streit mit dem erwähnten gallischen Mönche Leporius um 426. Seine Lehre hat in der Entwicklung, der Argumentation und den Resultaten eine auffallende Aehnlichkeit mit der des Theodorus von Mopsuestia, ohne daß sich beweisen ließe, daß er sie aus dessen Schriften abgeleitet habe. Er bekämpfte, wie jener, die unbedingte Uebertragung der Prädikate der menschlichen Natur auf die göttliche, mithin Ausdrücke, wie „Gott ist geboren", „hat gelitten"; lehrte gleichfalls eine stufenweise Offenbarung des göttlichen Logos in der mit ihm verbundenen Menschennatur und den Agnoetismus. Er wurde beschuldigt, die wahre Menschwerdung des Sohnes Gottes zu leugnen und zwei Personen in Christo anzunehmen; excommunicirt, ging er nach Nordafrika. Augustin suchte den Streit beizulegen, dem Leporius das Anstößige seiner abweichenden Vorstellungen erkennbar zu machen und veranlaßte ihn zu einer Erklärung**), mit welcher die gallischen Bischöfe zufrieden waren. Wir sehen hieraus, welche Bestimmungen dieses Dogmas in der occidentalischen Kirche vor dem nestorianischen Streit für wesentlich christlich gehalten wurden. Es heißt: zwei Naturen seien in Christo zu Einer Substanz vermischt; das Wort und das Fleisch seien so verbunden, daß jede Substanz in ihrer eigenthümlichen Vollkommenheit beharre, ohne daß sich beide gegenseitig beeinträchtigen; der Menschheit sei das Göttliche, dem Göttlichen die Menschheit mitgetheilt; Christus sei nicht erst durch gewisse Grade und Zeiten zur Gottheit fortgeschritten und nicht vor und nach der Auferstehung in einem andern Zustande gewesen, sondern immer in derselben Vollkommenheit und Kraft. Ob freilich ein Mann von Leporius Geistesschärfe wirklich seine Ansicht geändert, oder nur der Auctorität gewichen sei, ist sehr die Frage. Gründe, wie sie ihm Augustin entgegenhielt: ich glaube, daß Gott allein das nicht vermag, was er nicht thut, und daß er, wenn er geboren werden wollte, wie es sicher ist, daß er es wollte, es auch konnte,

*) epp. lib. X, 35. 39.

**) libellus emendationis et satisfactionis, Mansi IV, pag. 519 ff.

und daß er es seiner nicht für unwürdig gehalten habe, um unsertwillen Mensch zu werden, da er es ja seiner nicht unwürdig hielt, den Menschen zu schaffen, durch welchen der Mensch geboren werden sollte; — solche Gründe waren gewiß nicht hinreichend, den Leporius zu überzeugen; denn es handelte sich nicht um die Menschwerdung des Logos überhaupt, sondern ob man unter ihrer Voraussetzung zu solchen Ausdrücken berechtigt sei.

c. Die Anthropologie.

1. Von der Beschaffenheit der menschlichen Seele.

In der Bestimmung des Wesens der menschlichen Seele fand der Gegensatz statt, daß die Einen sie als etwas Körperliches, die Andern als etwas Geistiges auffaßten. Jetzt beruhte jene Vorstellung nicht mehr, wie bei Tertullian, auf der Unfähigkeit, überhaupt das Wesen eines reinen Geistes zu denken; diese sinnliche Beschränktheit war längst überwunden; sondern es handelte sich um die Frage, ob irgend ein creatürlicher Geist reiner Geist sein könne; oder ob nicht der Begriff der Creatürlichkeit die Körperlichkeit in sich schließe. Hilarius von Poitiers zeigt im Commentar zu Matth. 5, 8 eine Spur davon in den Worten: alle Creatur muß etwas haben, worin ihr Dasein begründet ist (d. h. einen Körper). Dydimus *) betrachtete die Engel als reine Geister im Verhältniß zu uns; sie seien aber himmlische Leiber nach ihrem Abstande von dem unendlichen Wesen Gottes. In den späteren Zeiten des fünften Jahrhunderts kam es in Gallien zu einem Streit darüber. Der Bischof Faustus von Reji in der Provence trug die gedachte Ansicht in seinem Buch de creaturis vor. **) Er scheint durch den Gegensatz gegen den Arianismus, der unter den germanischen Völkern in seinen Gegenden verbreitet war, dazu veranlaßt zu sein, indem er nachzuweisen suchte, daß, wenn man den Sohn Gottes als Geschöpf denke, man ihn auch als körperliches Wesen denken müsse; entweder sei er göttlichen Wesens, oder in unendlichem Abstande von Gott, eine Creatur, beschränkt in ihrem Wesen und durch die Grenzen des Raumes und der Zeit. Zu dem Abstande von Gott gehöre auch der Unterschied zwischen Geist und Kör-

---

*) de spir. s. II, cap. 4: *Οἱ ἄγγελοι πνεύματα, καθὸ πρὸς ἡμᾶς ἀσώματοι, σώματα ἐπουράνια διὰ τὸ ἀπείρως ἀπέχειν τοῦ ἀκτίστου πνεύματος.*

**) bibl. Patr. Lugdun. tom. VIII.

perlichkeit. Wenn man zum Beweise der Geistigkeit der Seele das Denken anführte, so entgegnete er: man müsse das Wesen und die Akte der Seele unterscheiden; das Denken gehöre nicht zu ihrem Wesen, denn man könne sie sich als daseiend vorstellen, ohne daß sie denke. Gegen ihn trat Claudianus Mamertus, Presbyter zu Vienne, auf*), ein an speculativer Begabung überlegener und besonders durch Augustins Metaphysik gebildeter Mann. Er zeigte, daß das Denken von dem Wesen der Seele unzertrennlich, ihre geistige Thätigkeit unverwüstbar sei; aus den Träumen erhelle, daß ihre Thäitgkeit nicht unterbrochen werde.

2. Vom Urstande, der Sünde, der Gnade und dem freien Willen.

In der vorigen Periode hatte sich ein Gegensatz zwischen den alexandrinischen Theologen, welche mehr die Lehre vom freien Willen, und denen der occidentalischen Kirche, welche das Verderben des Menschen und die Bedeutung der Gnade stärker als jene hervorhoben, entwickelt, ohne daß aber diese Richtungen sich zu ausschließenden Gegensätzen ausgebildet hätten. Die erstere dauert in dem Orient in ihrem Uebergewichte fort. Man erkannte gemeinsam mit den Occidentalen die Erlösungsbedürftigkeit und Nothwendigkeit der Gnade an; aber man ließ die Wirkung der Gnade überall durch den freien Willen bedingt sein. Man vermied genauere Bestimmungen. Gregor von Nyssa z. B. hielt alles fern, was den freien Willen beeinträchtigen konnte. Man leugnete entschieden die unbedingte Prädestination, setzte eine göttliche Präscienz in Rücksicht auf die freie Selbstbestimmung des Menschen und legte mit dogmatischer Befangenheit und gewaltsam die betreffenden paulinischen Stellen aus. Auch die abendländische Kirche verfolgte ihre divergirende Bahn; aber bis zu dem pelagianischen Streite suchte man Gnade und freien Willen in Einklang mit einander aufzufassen, und es kam daher nicht zu offenem Gegensatz gegen die Morgenländer. Diese Stufe der Entwicklung ist durch Hilarius von Poitiers und Ambrosius von Mailand repräsentirt.

Auf die Lehre von der Erbsünde war nicht ohne Einfluß die alte lateinische Uebersetzung von Röm. 5, 12: ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον durch in quo (Adamo) omnes peccaverunt, wiewohl dieser exegetische Irrthum nicht die Lehre bewirkt hätte, wenn nicht dazu das

*) 3 Bb. de statu animae an Sidonius Apollinaris. biblioth. Patr. Lugdun. tom. VI.

allgemeine Bewußtsein von der Sünde gekommen wäre. Hilarius nun erkennt eine Erbsünde im Zusammenhange mit der Ursünde an*); er redet von den Sünden, zu welchen der Mensch seiner Natur nach geneigt sei, und er leitet sie von Adams Sünde ab, indem er sagt:**) in der Sünde Adams hat das ganze Geschlecht gesündigt; ohne aber das Wie genauer zu erklären. Der Erbsünde setzt er die Wiedergeburt durch den heiligen Geist entgegen, durch welche der Mensch von der Sündhaftigkeit befreit werde. Die Voraussetzung ist das Bewußtsein der Erlösungsbedürftigkeit und die Sündenvergebung nur Geschenk der göttlichen Gnade.***) Die Sündenvergebung, sagt er, welche das Gesetz nicht bewirken konnte, werde durch den Glauben erlangt, der Glaube allein rechtfertige.†) Zufolge der alten lateinischen Uebersetzung wurde die justificatio in der lateinischen Kirche von der Gerechtmachung, also der subjectiven Heiligung verstanden, was später der katholischen Lehre verblieb; indeß Hilarius scheint doch nach dem Zusammenhange die objective Rechtfertigung im Sinne der Sündenvergebung damit zu meinen, besonders wenn man die Worte vergleicht:††) zum Verdienen der vollkommnen Seligkeit reichen die Werke der Gerechtigkeit nicht hin, wenn nicht Gottes Barmherzigkeit bei dem Willen der Gerechtigkeit die Fehler der menschlichen Wandelbarkeit übersieht. Hiernach sollte man denken, Hilarius habe die paulinische Lehre festgehalten, daß kein Mensch den Anforderungen des Gesetzes entsprechen könne, sondern immer hinter denselben zurückbleibe. Aber es findet sich in diesem Punkt ein merkwürdiger Widerspruch. Man unterschied vor Augustin überhaupt nicht scharf genug die verschiedene Anwendung des Begriffes Gesetz, das mosaische Gesetz in seiner geschichtlich bestimmten Form und als Darstellung des ewigen göttlichen Gesetzes, die Fassung dem Buchstaben nach und in der Veräußerlichung, und das Sittengesetz im eigentlichen Sinne als objective Darstellung aller sittlichen Anforderungen. Betrachtete man es nun in jener beschränkten Form,

---

*) tractat. in pss. I, § 4: ad haec nos vitia naturae nostrae propellit instinctus.

**) in Matth. 18, § 6 (zu cap. 18 v. 13.): ovis una homo intelligendus est et sub homine uno universitas sentienda est. Sed in unius Adae errore omne hominum genus aberravit.

***) in Matth. 9, 2.

†) in Matth. 8, 6: remissum est a Christo, quod lex laxare non poterat. Fides enim sola justificat.

††) in Psalm. 51, § 25.

so ergab sich die Vorstellung, daß die Gesetzeserfüllung etwas Unvollkommnes sei und einen höheren Standpunkt über sich habe, woran sich dann die Lehre von den consiliis evangelicis knüpfte. Diesem Unterschiede correspondirt nach Hilarius eine zwiefache Stufe der Seligkeit. Demnach*) nimmt er eine Gesetzesgerechtigkeit an, welche zu der Aufnahme in das Buch des Lebens führt, und eine Gerechtigkeit durch den Glauben, welche zu der eigentlichen vollkommnen Seligkeit erhebt. Zu den ersten gehören alle vorchristlichen Frommen, da sie die Gebote erfüllt haben, wie auch Paulus sage Röm. 10, 5: wer es thut, wird leben; eine Deutung freilich, die der paulinischen Anwendung von der Stelle ganz entgegengesetzt ist. — Den harmonischen Zusammenhang zwischen Gnade und freiem Willen, das Unvermögen desselben und doch zugleich seine Bedeutung als Bedingung der göttlichen Gnadenwirkung behauptet er nachdrücklich. Wie die Organe des menschlichen Leibes, sagt er**), nicht wirken können, wenn nicht bewegende Ursachen hinzukommen, so hat die menschliche Seele zwar die Fähigkeit, Gott zu erkennen, aber wenn sie nicht durch den Glauben die Gabe des heiligen Geistes empfängt, wird sie nicht zur Erkenntniß gelangen. Doch die Gabe Christi steht Allen offen, und das, was Allen fehlt, wird einem Jeden gegeben, so weit er es annehmen will. Es ist die größte Thorheit, sagt er an einer andern Stelle***), nicht einzusehen, daß wir in der Abhängigkeit von Gott und aus Gott leben, wenn man meint, in den Dingen, welche man unternimmt und erwartet, nur auf seine eigene Kraft vertrauen zu dürfen. Was wir haben, haben wir von Gott; zu ihm muß unsere ganze Hoffnung gerichtet sein. Eine unbedingte Prädestination nahm er demnach nicht an; in den dafür gewöhnlich gebrauchten Stellen Röm. 9 von der Erwählung Esaus findet er†) nur eine durch die göttliche Präscienz von dessen Willensbestimmung bedingte Prädestination; denn sonst würde Jemand zur Nothwendigkeit des Sündigens geboren sein.

---

*) in Ps. 68, § 24: nec ambiguum est, eos in viventium libro esse, qui antea sine ulla Christi cognitione pie in lege versati omnia praescripta legis impleverint. Scribuntur autem in libro justorum, quibus justitia Christus est factus.

**) de trinit. II, 35.

***) in Ps. 51, § 20.

†) in Ps. 57, § 3: sic Esau alienatus ab utero est, quum major minori serviturus etiam ante quam exsisteret nuntiatur, Deo futurae non nescio voluntatis, ipso potius hoc sciente, quam aliquo ad necessitatem genito naturamque peccati.

Ambrosius führt die Vermittlung zu Augustin einen Schritt weiter. Er sagt:*) wir alle haben in dem ersten Menschen gesündigt, und durch die Fortpflanzung der Natur ist auch die Fortpflanzung der Schuld von Einem auf Alle übergegangen; in ihm hat die menschliche Natur gesündigt. Darin könnte eine Uebertragung der Schuld Adams zu liegen scheinen; allein in andern Worten lehnt er eine solche ab.**) Bei dem letzten Gericht wird an uns nicht fremde, sondern nur die eigene Sünde gestraft werden. Hier scheint er Schuld nur in sofern anzuerkennen, als der Mensch durch seinen Willen auf die Erbsünde eingegangen ist. Er unterscheidet***) den Reiz zur Sünde, welcher von der Erbsünde herrühre, und die eigentliche Schuld. Die Erlösung stellt er noch entschiedner, als Hilarius, als Werk der Gnade, unabhängig vom Verdienst, dar. Die Erlösung, sagt er†), wird umsonst gegeben, sie folgt nicht dem Verdienst der Werke, sondern geschieht nach der Freiheit des Schenkenden, nach der Erwählung des Erlösenden. Aber es kommt darauf an, daß die Menschen das Dargebotene mit Freiheit annehmen; dieß sollte von ihnen abhangen. Weil††) nicht Alle das Heilmittel erlangen, sondern die Meisten es fliehen, deshalb heilt Gott die, welche sich heilen lassen wollen. Der Herr ruft die Trägen†††) und weckt die Schlafenden; er, welcher kommt und an die Thür klopft, will nur eingehen; aber es ist unsere Schuld, wenn er nicht eingeht; wer sich ihm nicht hingiebt, der beraubt sich des ewigen Lichtes. Hieraus geht hervor, daß auch Ambrosius weder eine unwiderstehliche Gnade, noch eine unbedingte Prädestination annimmt; er setzt die Prädestination, aber auch mit ausdrücklichen Worten durch die Präscienz bedingt.*†) Nur an zwei Stellen scheint er im Widerspruch damit eine unbedingte Gnade und Prädestination zu behaupten: Gott ruft den, welchen er würdigt, er macht fromm den, welchen er fromm machen will; denn wenn er gewollt hätte, würde er auch den Unfrommen zum Frommen gemacht ha-

*) Apolog. David, II, § 71.

**) in Ps. 48, § 9.

***) l. l. magis lubricum delinquendi quam reatum aliquem nostri esse delicti.

†) in Ps. 43, § 47.

††) de interpellatione Davidis 4, 4.

†††) in Ps. 118, § 13.

*†) de fide V, § 83.

ben;*) und:**) es hat Gott gefallen, daß dasjenige, was an sich gut ist, auch uns gut erscheinen soll; denn er erbarmt sich, wessen er will; und daher kann derjenige, welcher Christo nachfolgt, auf die Frage, warum er in Christo sein wolle, antworten: weil es ihm so gefalle; so leugnet er aber dabei nicht, daß es Gott so gefalle. Diese Stelle kann so verstanden werden, daß der Mensch zwar bei der Bekehrung nur seiner freien Willensbestimmung zu folgen meint, in der That aber durch eine unbewußte göttliche Einwirkung, durch die Gnade, die auf unwiderstehliche Weise seinen verderbten Willen ergreift, bestimmt wird. In dem Falle wäre die Freiheit nur Schein und alles von der unbedingt wirkenden Gnade abzuleiten; dann wäre aber auch zwischen dieser und seiner früher angeführten Lehre ein unauflöslicher Widerspruch. Indeß wäre es doch möglich, daß er sich trotz der schroffen Ausdrücke einen Ausweg vorbehalten hätte. Er konnte eine gratia praeveniens annehmen und dabei die Nothwendigkeit einer Mitwirkung des freien Willens behaupten. — Beachtenswerth ist nun, daß Ambrosius, der Lehrer des Augustin, dessen Predigten diesem den ersten Antrieb, zur katholischen Kirche überzutreten, gaben, dessen Schriften Augustin fleißig gelesen hat, daß dieser sich auf solche Weise ausdrückte. Augustinus beruft sich im Buche de dono perseverantiae § 49 auf diese Stellen als auf Zeugnisse für seine Lehre von der Gnade.

3. Der pelagianische Streit.

Die Commentare des Pelagius zu den paulinischen Briefen unter den Werken des Hieronymus ed. Martian. tom. V., Vall. tom. XI. Sie sind überarbeitet auf Veranlassung des Cassiodorus, und wegen der Ausmerzung des Häretischen nicht mehr vollständig als Quellen zu benutzen. Sein Brief an die Demetrias, eine Nonne, welcher er das Muster des asketischen Lebens vorstellt. Diese Schrift ist wichtig für seine Anthropologie und ihren Zusammenhang mit der Asketik. Ausg. v. Semler, Hal. 1775. Ferner sein libellus fidei ad Innocentium I, im Mittelalter für ein Bekenntniß des Hieronymus gehalten, welches er dem Bischof Damasus von Rom überreicht habe, unter der Ueberschrift explanatio Symboli ad Damasum, in Hieronymi

*) in Luc. 7, 27.

**) in Luc. I, § 10: Christus, ut id quod bonum est, nobis quoque videri bonum possit, operatur; quem enim miseratur, et vocat. Et ideo, qui Christum sequitur, potest interrogatus, cur esse voluerit Christianus, respondere: visum est mihi. Quod cum dicit, non negat, Deo visum; a Deo enim praeparatur voluntas hominum. Ut enim Deus honorificetur a sancto, Dei gratia est.

Opp. ed. Mart. t. XI, P. II. Die Verwechselung des Pelagius mit katholischen Verfassern beruht theils auf seiner absichtlichen Accommodation an Ausdrücke der Kirchenlehre, mehr noch auf der wirklichen Uebereinstimmung zwischen seiner und der herrschenden kirchlichen Richtung in der Lehre von den consiliis evangelicis und andern Punkten. Fragmente von Briefen aus seinen Schriften de natura und de libero arbitrio in den Werken des Augustinus, Hieronymus und Marius Mercator ed. Jo. Garnier. — Von Cälestius libellus fidei Fragmente bei Augustin de pecc. orig. V, 6. cf. die ihm zu Karthago schuldgegebenen Sätze bei Marius Mercator, auch Augustin t. X, app. pag. 42. — Julian's v. Eklanum Werke bei Aug. de nuptiis et concup. libb. II; contra Julian.; op. imperf. c. Jul.

Opp. Augustini t. X, ed. Bened.; de peccatorum meritis et remissione. de natura et gratia. de gestis Pelagii. de gratia Christi et peccato originali. de nupt. et conc. contra duas epp. Pelagian. contra Julian. libb. VI und op. imperf. de grat. et lib. arbitr. — Hieronymus: ep. ad Ctesiphontem 43 Mart., 133 Vall. 3 Bd. dialog. c. Pelagian. — Pauli Orosii apologeticus c. Pelag. Opp. ed. Haverkamp. — Marii Mercatoris commonitorium geg. Cälest. und geg. Pelag. und Cälest.

Cornelius Jansenius seu doctrina S. Augustini etc. adv. Pelagian. et Massilienses. Lowanii 1640 fol. — Henricus Norisius hist. Pelag. Opp. I. 1729. — F. W. Walch, Ketzerhist. Bd. IV. V. — G. F. Wiggers, Vers. einer pragm. Darst. des Augustinianism. und Pelagianism. 1821.

Die verschiedenen Auffassungen von dem Grade des Verderbens der menschlichen Natur und andrerseits von der Bedeutung der Gnade und Prädestination, welche bei Pelagius und Augustin in schroffem Gegensatz gegen einander auftreten, beruhen auf dem Unterschiede allgemeiner Grundrichtungen des Geistes, die in engem Zusammenhange stehen mit den prinzipiellen Differenzen der Eigenthümlichkeit und des Lebensganges. Denken wir uns einen Mann von redlichem sittlichen Streben, doch ohne große Kräfte des Geistes und besondere Tiefe des Gemüthes, der nicht von heftigen inneren Kämpfen bewegt ward, dem sich aber auch die sittliche Aufgabe nicht in ihrer ganzen Hoheit darstellte, ohne die Begeisterung für die sittlichen Ideale, wodurch er die Unzulänglichkeit der sittlichen Kräfte hätte kennen lernen; — stellen wir uns von der andern Seite einen Mann vor von großen Gaben, erhabenem Geistesschwung, begeistert von der Erhabenheit der sittlichen Ideale, welcher aber mit einem wilden Feuer in seinem Innern zu kämpfen hatte, ehe er dazu gelangte, ihnen zu entsprechen: der Eine hat bald abgeschlossen, der Andere kämpft und sucht lange; der Eine führt ein stilles, den Studien geweihtes Leben, seine Wirksamkeit bleibt in beschränktem Kreise, die Erfüllung seiner Pflichten

scheint ihm leicht, und er glaubt bald ihnen zu genügen; den Andern treiben die Stürme des Lebens um, er ringt mit ihnen, bis er im Glauben die Kraft zum Siege findet; — so wird jener leicht den sittlichen Kräften des Menschen zu viel vertrauen; wie es ihm ergangen, wird er meinen, gehe es einem Jeden; schnell fertig, erkennt er nicht die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen: der Andere dagegen wird aus seiner eigenen, tiefsten innerlichen Erfahrung sie desto mehr geltend machen; auf den Glauben an den Erlöser, in welchem er Ruhe gefunden, wird er Alle hinweisen; in dem Bewußtsein des scharfen Gegensatzes des neuen göttlichen Lebens gegen das frühere wird er nun leicht Natur und Gnade mit schroffer Einseitigkeit gegenüberstellen und überall die Gnade nur als die allein und ohne alle Bedingung waltende anerkennen. Damit ist das allgemeine Verhältniß des Pelagius und Augustin bezeichnet.

In der Zeit seiner Krisis beschäftigte sich Augustinus besonders mit dem Studium der paulinischen Briefe. Aus ihren Ideen bildete sich die Grundlage seiner Anthropologie; sie wurden der Mittelpunkt seiner Glaubenslehre. Zu der Form, in welcher er hier das Christenthum dargestellt fand, dem Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium, Geist und Fleisch, Natur und Gnade, gab ihm sein eignes Leben den Commentar. Er und Luther haben einen ähnlichen Lebensgang genommen, wie Paulus. Vom pelagianischen, wie später vom rationalistischen Standpunkte, erklärte man die Anthropologie Augustins aus seinem Manichäismus. Aber dagegen spricht, daß in der Zeit, wo er sich von diesem losgesagt hatte, er gerade die Lehre von einem absoluten Verderben des Menschen bekämpfte und die Freiheit behauptete im Kampf gegen die Manichäer. In dieser ersten Zeit dachte er milder über jene Punkte. Mit mehr Recht kann man sagen, daß die eigenthümliche Grundrichtung seiner Anthropologie sich schon in dem zu erkennen gebe, was ihn zum Manichäismus führte. Die Erfahrung von dem Zwiespalt der menschlichen Natur trieb ihn zu der Frage nach dem Ursprunge des Bösen. Als er vom Manichäismus zum Platonismus kam, strebte er gegen jenen nachzuweisen, daß das Böse nicht als etwas Absolutes, sondern als ein μὴ ὄν zu denken sei; nicht daß er es als etwas rein Negatives, als einen bloßen Durchgangspunkt der Entwicklung faßte, sondern die Behauptung sollte nur dem Dualismus entgegen halten, daß das Böse lediglich als Abfall vom göttlichen Willen gedacht werden könne, und in dieser Lehre

blieb er sich immer treu. Noch auf sein späteres System wirkte diese Richtung ein. In der Ausbildung desselben findet ein doppelter Standpunkt statt; die frühere Form, welche sich besonders aus den Büchern de libero arbitrio und de vera religione erkennen läßt, setzt alles im Menschen bedingt durch den freien Willen. In dem jetzigen Zustande des Menschen stehe es nicht in seiner Gewalt gut zu sein, weil er weder erkenne, was er sein solle, noch, wenn er es erkenne, dem entsprechend zu leben vermöge. Die ignorantia und difficultas boni sind die Wurzeln des moralischen Uebels. Diesen Zustand als ursprünglichen anzunehmen läßt sich nicht vereinigen mit der Idee des vollkommenen Schöpfers; er war vielmehr Strafe der ersten Sünde. Der Mensch, der das Gute, welches er kannte, nicht vollbrachte, büßte die Kenntniß desselben und das Vermögen des Vollbringens ein. Wie ist es nun aber mit der Gerechtigkeit Gottes zu vereinigen, daß in Folge der ursprünglichen That diese Hindernisse in der menschlichen Natur vorhanden sind? Man würde mit Recht klagen, sagt er, wenn noch kein Mensch über die Gewalt des Irrthums und der Begierden gesiegt hätte. Ueberall gegenwärtig ist der Gott, welcher mannichfaltig durch die Creatur den Menschen, der sich von ihm abgekehrt, zu sich ruft und belehrt und ihn unterstützt, wenn er sich anstrengt; nicht die unverschuldete Unwissenheit und Mängel werden dem Menschen zur Schuld angerechnet, sondern nur dieß, daß er nicht nach Erkenntniß strebt. Noch im Jahre 394 erklärt er sich*) in der Auslegung von Röm. 9 nachdrücklich gegen eine Beziehung dieser Stelle auf absolute Prädestination und Ausschluß des freien Willens. Zwar könne der Mensch die göttliche Gnade nicht durch seine Werke verdienen, denn um wahrhaft fromme Werke thun zu können, müsse er erst eine angemessene Beschaffenheit des Gemüthes, die innere justitia haben. Diese Quelle des Guten hat der Mensch nicht aus sich; nur der heilige Geist kann sie ihm in der Wiedergeburt mittheilen. Alle Menschen befinden sich vor derselben in gleicher Entfremdung von Gott; aber es hängt von ihnen ab, ob sie sich durch den Glauben für den heiligen Geist empfänglich machen oder nicht.**) Gott hat den Glauben erwählt; es ist gesagt: Gott wirkt alles in allem im Menschen, aber nicht: er glaubt alles in allem. Der Glaube aber ist Sache des

---

*) explicatio propositionum quarundam de epistola ad Rom.

**) cap. 60: quod credimus, nostrum est; quod autem bonum operamur, illius qui credentibus in se dat spiritum sanctum.

Menschen.*) Von hier ab kann man den allmäligen Umschwung der Denkweise Augustins zu der späteren schrofferen Gestalt verfolgen. Noch in der Schrift de 83 diversis quaestionibus, welche er vom Jahre 388 ab verfaßte, sagt er zur Erklärung von Röm. 9, 20: Gott erbarmt sich, wessen er will, und verhärtet, wen er will:**) dieser Wille Gottes sei kein ungerechter; denn er sei bedingt durch die verborgensten Würdigkeitsverhältnisse; zwar seien alle Menschen verderbt, aber es sei doch ein Unterschied unter ihnen; es gehe bei den Sündern etwas vorher, wodurch sie würdig werden der Rechtfertigung oder der Verhärtung. Die Berufung einzelner Menschen und ganzer Völker gehöre zu jenen hohen und tiefen Dingen, die der Mensch nicht versteht, wenn er nicht ein geistlich gesinnter ist. Das aber sei immer festzustellen, daß Gott nichts Ungerechtes thut, und daß es kein Wesen giebt, welches Gott nicht alles verdankt. Je mehr er in der tiefern Auffassung des Glaubens vorschritt, ihn als einen lebendigen und nicht bloß als Auctoritätsglauben erkannte, desto mehr überzeugte er sich, daß der Glaube schon eine göttliche That in dem Gemüthe des Menschen voraussetze, und daß die Bibel ihn auf eine göttliche Wirksamkeit zurückführe. Leicht konnte er nun zu dem andern Extrem umschlagen, auf einseitige Weise den göttlichen Factor im Glauben hervorzuheben. Es wurde in ihm die Richtung der Resignation an Gott vorherrschend, und auf sein früheres Leben zurückblickend, lernte er mehr und mehr alles von der Erziehung durch die göttliche Gnade ableiten. Nun aber ließ er das Bedingende der freien menschlichen Empfänglichkeit ganz verschwinden. Dazu kam, daß es ihm als eine unhaltbare Theodicee erscheinen mußte, die Gelangung der Einzelnen und der Völker zum Glauben oder ihr Fremdbleiben vom Evangelium von ihrer Würdigkeit und der göttlichen Präscienz abhängig zu machen; im Gegensatz dazu suchte er nun den Grund in einem verborgenen absoluten Rathschlusse Gottes, wonach der Eine erwählt sei, der Andere nicht. Zu dieser Vorstellung wirkte auch die in der nordafrikanischen Kirche geltende An-

*) l. l. non quidem Deus elegit opera quae ipse largitur, quum dat spiritum sanctum, ut per caritatem bona operemur; sed tamen elegit fidem.

**) quaestio 68, § 4: venit enim de occultissimis meritis, quia et ipsi peccatores cum propter generale peccatum unam massam fecerint, non tamen nulla est inter illos diversitas. Praecedit ergo aliquid in peccatoribus, quo, quamvis nondum sint justificati, digni efficiantur justificatione, et item praecedit in aliis peccatoribus, quo digni sint obtusione.

nahme, daß ohne die äußere Taufe Niemand selig werden könne. Fragte er nun, woher es komme, daß den einen Kindern die Taufe zu Theil werde, den andern nicht, so schien ihm auch dieß die Unbedingtheit der göttlichen Prädestination zu bestätigen. Es ist ein Zeitraum von etwa vier Jahren, in welchem die Veränderung seiner Denkweise vor sich geht; in den um 397 geschriebenen diversis quaestionibus ad Simplicianum zeigt sie sich schon mit voller Entschiedenheit, wie er auch selbst in seinem Buche de dono perseverantiae cap. 20. sagt, daß er damals zu der Einsicht gekommen, daß auch der Anfang des Glaubens eine Gabe Gottes sei. In jenem Werke*) leitet er alles Gute im Menschen von der Wirksamkeit Gottes ab; aus den Worten des Paulus: was hast du, das du nicht empfangen hättest? (I Cor. 4, 7) schließt er, daß nichts vom Menschen selber komme. Wie läßt es sich nun erklären, fragt er, daß zu dem einen Menschen das Evangelium gelangt, zu dem andern nicht; ja daß dieselben Fügungen auf verschiedene ganz verschieden wirken? Es steht bei Gott, die Mittel zu finden, welche jeden Menschen zum Glauben führen; folglich kann der Grund für jenen Unterschied nur sein, daß er nach seinem Rathschluß es für gut gehalten, sie bei dem einen anzuwenden, bei dem andern nicht. Alle Menschen sind vermöge der ersten Sünde der Verdammniß anheim gefallen; in diesem Zustande kann keine höhere Regung, also auch keine Regung zur Bekehrung in ihnen entstehen. Gott aber wählt vermöge seiner Barmherzigkeit einige aus, welchen er die göttliche Gnade, gratia efficax, mittheilt, welche auf unwiderstehliche Weise, aber angemessen ihrem vernünftigen Wesen, auf sie einwirkt, so daß sie nicht anders als ihr folgen können. Die übrigen überläßt er dem verdienten Verderben.

Aus dem Angegebenen erhellt, daß Augustin, durch seine eigenen Erfahrungen bestimmt, zu dem Standpunkt gekommen ist, und wie falsch es ist, sein System in dieser Gestalt aus übertreibender Polemik gegen den Pelagianismus abzuleiten, da er schon zehn Jahre vor dem Streit mit diesem es ausgebildet hatte. Eher könnte man von Pelagius sagen, daß er ohne den Gegensatz gegen Augustin seine Lehre nicht, wie es geschehen, entwickelt hätte.

Pelagius**) war ein Mann von mildem Gemüth, ruhigerer Entwicklung, und stillen Studien geneigt. Die altbrittische Kirche, aus

*) lib. I. quaestio 2.

**) Jacobi, die Lehre des Pelagius. 1842.

der er stammte, stand in Verbindung mit dem Orient. Dieß konnte ihn veranlassen, frühzeitig sich mit den griechischen Kirchenlehrern zu beschäftigen. Er hatte sie eifrig studirt, und die Anthropologie der orientalischen Kirche blieb sicher nicht ohne Einfluß auf die seinige. Er war geleitet von einem starken sittlichen Interesse; dieß führte ihn zum Mönchthum und wurde darin weiter entwickelt. Allerdings begnügte er sich nicht mit dem opus operatum äußerlicher Gesetzeserfüllung und Andachtsübung, sondern es ist in ihm ein wahrhaftes Streben nach innerer Heiligung. Aber von der Mönchsmoral bestimmt, welche einen Standpunkt der Vollkommenen einführte, der mehr leiste, als das Gesetz verlange, war er geneigt, selbstgenugsam die sittliche Kraft des Menschen zu überschätzen. Die ganze Tiefe der sittlichen Aufgabe konnte der nicht verstehen, welcher mehr zu thun meinte, als das Gesetz fordert. Es lag dem Pelagius vorzüglich daran, zu sittlichen Anstrengungen anzuregen. Nun fand er Irrthümer dogmatischer und ethischer Art vor, welche dem Streben nach christlicher Vollkommenheit im Wege standen. Die Einen, die Lehre vom Verderben der menschlichen Natur und von der Gnade mißverstehend, entschuldigten damit ihre Nachlässigkeit in der sittlichen Anstrengung; die Andern gingen von einem falschen Begriff und falscher Schätzung des Glaubens aus; er war ihnen nicht Prinzip des innern Lebens, aus welchem sich die Heiligung entwickelte, sondern bloß historischer, äußerlicher Auctoritätsglaube, von der Gesinnung abgelöst. Manche begnügten sich mit einem solchen unlebendigen Glauben, indem sie der Meinung waren, man könne selig werden, ohne es mit dem Leben genau zu nehmen, wenn man nur glaube. Im Kampfe mit diesen falschen Auffassungen bestimmte sich die anthropologische Richtung des Pelagius. Den ersten gegenüber suchte er die unverwüstliche sittliche Kraft nachzuweisen; er setzte dagegen die Bedeutung der Gnade herab, und in der Zurückdrängung des Dogmatischen gegen das Ethische vergaß er das Eigenthümliche der christlichen Sittenlehre und den nothwendigen Zusammenhang, den beides in ihr hat. Andrerseits denen, welche sich bei dem todten Glauben beruhigten, glaubte er zeigen zu müssen, daß dieser Glaube nichts nütze. Auch Augustin bekämpfte diese Vorstellung in seinem Werke de fide et operibus. Aber wenn Pelagius gemäß der in der Kirche herrschenden Vorstellung verlangte, daß zu diesem Glauben die guten Werke gleichsam nebenhergehend hinzugefügt werden sollten, so zeigt Augustin, wie aus dem lebendigen

Glauben die guten Werke hervorgehen. Pelagius wollte keineswegs ein neues Dogma stiften, sondern beabsichtigte nur, die alte Kirchenlehre wiederherzustellen und gegen Neuerungen zu sichern. Der Gegensatz, in welchem seine Lehre zur Bibel und dem kirchlichen Dogma stand, kam ihm nicht zum Bewußtsein. Da er das von der ersten Sünde ausgegangene Verderben der menschlichen Natur leugnete, wodurch er das ethische Interesse am meisten zu fördern glaubte, so würde er, wenn er die Consequenzen zog, zur Verwerfung der übernatürlichen Offenbarung und der Erlösung gelangt sein; jedoch er nahm im Widerspruch damit die Lehren der Bibel vom Urstand, von der Offenbarung und Erlösung in sein System auf. Die Grundlagen seiner Ansicht standen ihm schon fest, als er im Anfang des fünften Jahrhunderts nach Rom kam und dort Commentare zu den paulinischen Briefen herausgab. Sie sind kenntlich besonders im Commentar zum Römerbrief. Unter dem Tode, welcher Folge der Sünde sei, verstand er nur den geistigen; die Gerechtigkeit durch Werke des Gesetzes bezog er nur auf das Ceremonialgesetz. Als er einen Bischof die Worte aus Augustins Confessionen*) sprechen hörte: „mein Gott, verleihe mir, was du gebietest, und gebiete mir, was du willst", fand er darin eine Leugnung des freien Willens und ward dadurch gereizt. Indeß hatte er seiner Natur nach wenig Neigung zum Streit, wenn man ihn nur in Ruhe ließ; er war aber bekannt geworden mit einem Advokaten Cälestius, hatte ihn bewogen, sich von der Welt in das asketische Leben zurückzuziehen und auch seine dogmatische Denkweise bestimmt. Dieser, ein mehr systematischer und polemischer Geist, gab den näheren Anlaß zum Streit.

Aeußere Geschichte des pelagianischen Streites.

Pelagius und Cälestius begaben sich um 411 nach Karthago, jener bald darauf nach Palästina; dieser aber blieb in Karthago und erwarb sich durch seine Askese so großes Ansehen, daß er sich um eine Presbyterstelle bewerben konnte. Da aber in diesem Theile der Kirche Augustinus großen Einfluß hatte, so machte sich nun dieser Gegensatz geltend, und der Diakonus Paulinus aus Mailand klagte ihn 412 auf einer Synode zu Karthago an. Es wurden ihm sechs Sätze Schuld gegeben, welche alle darin begründet waren, daß Adams Sünde nur ihm selbst geschadet habe und der Mensch bei der Gebur sich noch in demselben Zustande befinde, wie Adam vor dem Falle.

*) B. X, C. 29.

Cälestius suchte der Frage eine Wendung zu geben, wodurch sie etwas Problematisches, die Kirchenlehre nicht Betreffendes wurde: die Annahme einer Erbsünde hange zusammen mit dem Traducianismus, und da über die Fortpflanzung der Seele und den tradux peccati nichts bestimmt sei, so könne ein Jeder darüber seine Meinung haben. Man hielt ihm die Kindertaufe entgegen, welche damals allgemein als apostolische Einsetzung betrachtet wurde, und welche eine mit der Geburt vorhandene Sündhaftigkeit voraussetze. Aber auch Cälestius ließ die Nothwendigkeit der Kindertaufe gelten, nur nicht in diesem Begriffszusammenhange, sondern weil die Taufe ein höheres Anrecht auf die Seligkeit gebe, welche man durch die bloßen sittlichen Anstrengungen nicht erlange. Die Synode war mit diesen Erklärungen nicht befriedigt, und da er über seine Lehre nicht das Anathema sprechen wollte, so ward er excommunicirt. Auch dem Pelagius stand in Palästina der Einfluß Augustins entgegen. Hieronymus, welcher damals in Bethlehem lebte, stand auf dieser Seite; der Streit begann daher auch hier. Vor einer Synode zu Jerusalem unter dem Bischof Johannes erschien der Spanier Orosius, ein eifriger Anhänger des Augustin, und klagte den Pelagius der Behauptung an, der Mensch könne ohne Sünde sein, wenn er nur wolle. Bei der unbestimmten Haltung des Dogmas in der orientalischen Kirche sah man nur darauf, Gnade und freien Willen zu verbinden, und da Pelagius erklärte, er halte das adjutorium Dei für nothwendig, so waren sie zufrieden. Indeß klagten ihn zwei gallische Bischöfe Heros und Lazarus um 415 auf einer zweiten Synode zu Diospolis in Palästina unter dem Vorsitz des Bischofs Eulogius von Cäsarea an.*) Die Beschuldigungen bestanden theils in Sätzen, die er selbst vorgetragen hatte, theils in Aussprüchen des Cälestius, und konnten zum Theil leichter im rechtgläubigen, als im ketzerischen Sinne gedeutet werden. Dahin gehörte der Satz, daß Jemand mehr thun könne, als was im Gesetz und Evangelium vorgeschrieben sei. Pelagius berief sich dafür auf das I Cor. 7 von der Ehelosigkeit Gesagte, und da die Lehre von den consiliis evangelicis und auch ihre Begründung aus jener Stelle allgemein gebilligt war, so konnte man nichts gegen seine Behauptung einwenden. In dem andern Anklagesatze: am Tage des jüngsten Gerichtes werden keine Sünder verschont, sondern alle der

---

*) de gestis Pelagii opp. ed. Bened. t. X, pag. 130.

ewigen Strafe überliefert werden, ließ sich noch schwerer Häretisches bemerken, da er sich auf die Bibelstellen über ewige Strafen berufen und die entgegengesetzte Lehre als origenistisch darstellen konnte. Er wollte damit wohl die bekämpfen, welche meinten, daß sie durch den bloßen todten Glauben ohne gute Werke und trotz ihres lasterhaften Lebens den ewigen Strafen entgehen und nur die Reinigung im ignis purgatorius zu bestehen haben würden. In Bezug auf den dritten Klagpunkt: das Himmelreich sei auch im alten Testamente verheißen, erwiderte er: dieß lasse sich aus der heiligen Schrift beweisen, und nur die Häretiker leugneten es. Es lag aber dabei die Ansicht zu Grunde, welche man nicht weiter beachtete, daß es eine von der evangelischen verschiedene Gesetzesgerechtigkeit gebe, welche zum ewigen Leben führe. Deutlicher leuchtet das Häretische in der Behauptung hervor, daß Alle durch ihren eigenen Willen regiert werden. Die Orientalen aber begnügten sich mit der Erklärung, daß der freie Wille von Gott unterstützt werde, wenn er das Gute wolle, und daß der Mensch an der Sünde selbst Schuld sei mit seinem freien Willen. Bei der Beschuldigung: der Mensch könne ohne Sünde sein, wenn er wolle, unterschied er zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit (posse et actus); Gott habe die Möglichkeit ohne Sünde zu sein in den Menschen gelegt; doch wollte Pelagius nicht behaupten, daß es gegenwärtig irgend Einen gebe, welcher von Kindheit an bis in's Alter nicht gesündigt hätte. Die von Sünden Bekehrten könnten es durch eigene Anstrengung und Gottes Gnade dahin bringen, ohne Sünde zu sein, seien darum jedoch den Versuchungen nicht ganz enthoben. Auch damit einverstanden, verlangten die Orientalen nur das Anathema über die, welche solches behaupteten. Er sprach es aus, aber mit der merkwürdigen Erklärung: er halte sie für Thoren, nicht für Häretiker, denn es sei hier kein Dogma. Er wollte also sagen, es handle sich bloß um eine Thatsache. Aber wie konnte er das Anathema über bloße stulti sprechen? Es ist unklar, wie er diese Entfernung vom dogmatischen Gebiete gemeint; unklar auch, von welchem Satze er es verstanden habe, ob er die für stulti hielt, welche behaupteten, daß der Mensch ohne Beistand der Gnade sich frei von Sünden erhalten könne, zumal der Ausdruck: Beistand der Gnade, einen so unbestimmten Sinn hatte; oder ob er die Behauptung im Sinne hatte, daß überhaupt kein Mensch von Anfang an frei von Sünde gelebt habe; dieß als etwas Thatsächliches zu behaupten, sei gegen die Erfahrung und eine Thorheit. Dann

freilich ist er schwerlich von einem Widerspruch mit sich und absichtlicher Verleugnung frei zu sprechen. Die vorgelegten Sätze des Cälestius war er bereit zu verdammen, obgleich auch unter diesen einige sind, von denen nicht wohl einzusehen ist, wie er sie verwerfen konnte. Man verlangte aber auch darüber keine näheren Erklärungen, und er wurde als Mitglied der orientalischen Kirche anerkannt. Die Gegner beruhigten sich indeß nicht dabei und zeigten in ihrem weitern Verfahren die Verschiedenheit ihres Charakters. Hieronymus griff die Orientalen leidenschaftlich an, nannte die Synode eine synodus miserabilis*). Augustin hingegen mit einer feineren Wendung zeigte, daß sie sich aus Unbekanntschaft mit den Streitigkeiten des Occidents durch zweideutige Erklärungen des Pelagius habe täuschen lassen, und daß in den Anathematen, die sie von ihm verlangt hätten, die Verdammung ihrer eigenen Lehre liege, wobei er freilich die falsche Voraussetzung hatte, daß seine Lehre von der Gnade und Prädestination die allgemeine, auch in der orientalischen Kirche anerkannte sei. Die nordafrikanische Kirche betheiligte sich nunmehr noch allgemeiner an dem Kampfe, um den Einfluß der orientalischen Bestimmungen abzuwehren; auf zwei Synoden im Jahre 416 zu Karthago und Mileve**) wurde das über Pelagius und Cälestius gefällte Urtheil erneuert und sie von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen, wenn sie ihre Irrthümer nicht ausdrücklich widerriefen. Diese Concilien und außerdem Augustin nebst vier andern Bischöfen berichteten darüber an den Bischof Innocentius I. von Rom, schilderten die Lehre des Pelagius und Cälestius und behaupteten, daß sie die Nothwendigkeit der Gnade und der Kindertaufe zur Befreiung von der Sünde leugneten. Da Pelagius vom Abendlande und der römischen Kirche hergekommen war, so war auch schon von den Orientalen Innocenz die Angelegenheit vorgelegt. Er erklärte sich übereinstimmend mit den Afrikanern. Da es sich aber um die bestimmte Beziehung handelte, so folgt aus seinen Aeußerungen noch nicht, daß er mit Augustin völlig gleicher Meinung war. Jene beklagten sich über unrichtige Darstellung ihrer Lehre und suchten sie vor Innocenz zu rechtfertigen, Pelagius in einem Schreiben, worin er zeigen wollte, daß er die Lehre von der Gnade und die Nothwendigkeit der Kindertaufe aner-

---

*) ep. 81.

**) siehe die Berichte der Afrikaner und die Schreiben des Innocentius und Zosimus bei Marius Mercator.

kenne und nur die Freiheit des Willens behaupte; er begleitete es mit einem Glaubenssymbol*), welches in Bezug auf die Streitpunkte unbestimmt gehalten war. Cälestius begab sich selbst um 417 nach Rom. Unterdessen war Innocenz gestorben, und sein Nachfolger Zosimus, vielleicht ein Orientale der Abkunft nach, ein Mann von geringer theologischer Kenntniß, ohne selbständiges Urtheil, stand dem augustinischen Systeme fern. Cälestius überreichte ihm ein Glaubensbekenntniß, worin er erklärte, daß er annehme, die Kinder müssen getauft werden zur Vergebung der Sünden, die Lehre von der Fortpflanzung der Sünde aber leugnete; er unterwerfe sich, sagte er, in allem dem Urtheil des römischen Stuhls. Dieß gefiel dem Zosimus. Er äußerte in seinem Schreiben an die Afrikaner: man habe sich der Thränen kaum enthalten können, daß solche Leute der Irrlehre angeklagt würden, die so oft die gratia Dei und das adjutorium divinum erwähnten; er verhehlte ihnen sein Befremden nicht, sprach über fürwitziges Streiten, gegen Leute, die zu sehr auf ihr ingenium vertrauen und von ihrem Scharfsinn zu viel Gebrauch machen wollen; für die Orthodoxie der Angeklagten bedürfe es keiner weiteren Beweise, und sie würden als Mitglieder der Kirche angesehen werden, wenn man nicht binnen zwei Monaten das Gegentheil beweise. Die Nordafrikaner aber waren ihrer Sache zu gewiß und zu selbständig, als daß sie dadurch sich hätten irre machen lassen. Ein Concilium zu Karthago unter dem Bischof Aurelius 418 deckte das Unbefriedigende in den Erklärungen des Pelagius und Cälestius auf; Zosimus habe sich täuschen lassen, und es müsse das von den früheren Concilien ausgesprochene und von Innocenz gebilligte Urtheil gelten, bis Jene ausdrücklich erklärten, daß die Gnade Gottes in Christo den Menschen in allem unterstützen müsse, im Erkennen und Handeln. Zosimus begann nun zurückzugehen und von einer neuen Untersuchung zu sprechen, die Afrikaner aber hatten keine Neigung, darauf zu warten. Auf einer neuen Synode zu Karthago**) entwarfen sie neun Kanones gegen Pelagius, verdammten die Lehre, daß der Tod nicht Folge der Sünde Adams sei; ferner, daß sich die Gnade Gottes, wodurch wir gerechtfertigt werden, nur auf die Vergebung der begangenen, nicht aber auf die Bewahrung vor den zukünftigen Sünden

*) Augustin. opp. tom. X, append. pag. 64 Bened.

**) Augustin. opp. tom. X, app. pag. 71.

beziehe; unter gratia justificans sei zu verstehen die Gnade einer innern Gerechtmachung, einer Heiligung; Christus sage nicht: ohne mich könnt ihr schwer etwas vollbringen, sondern: ohne mich könnt ihr nichts vollbringen. Verdammt wurde auch die Behauptung, daß, wenn die Heiligen um die Vergebung der Sünden bäten, dieß nur aus Demuth, nicht aus wirklichem Bedürfniß geschehe. Die Auctorität dieses Concils, der Einfluß seiner Umgebung, auch der Erlaß eines Gesetzes gegen die Pelagianer von Seiten des Kaisers Honorius*), wirkten auf Zosimus und er bequemte sich immer weiter an. Er veranstaltete eine neue Untersuchung, welche Cälestius nicht in Rom abwartete, und erließ ein Circularschreiben (tractoria), in welchem er die Beschlüsse jenes afrikanischen Concils sich aneignete. Dieses Schreiben mußten nach dem Willen des Kaisers alle Bischöfe annehmen; die, welche sich weigerten, wurden entsetzt. So war das erste Stadium des pelagianischen Streites vollendet. Das Resultat war überwiegend aus dem innern Entwicklungsgang der Kirche hervorgegangen und bei Weitem nicht in dem Maaß durch äußere Gewalt aufgedrungen, wie dieß in den Streitigkeiten der orientalischen Kirche der Fall zu sein pflegte. Zwar entschied auch hier zuletzt eine äußerliche Auctorität; aber dieß Urtheil entsprach doch dem allgemeinen Bewußtsein der abendländischen Kirche; ihre Stimme war im Ganzen, wenn auch nicht für Augustins System in dem vollen Umfange, so doch in Uebereinstimmung mit seiner Opposition gegen den Pelagianismus; daher auch eine Reaction gegen diesen Sieg nicht erfolgte. Nur die individuelle Theologie einiger Gelehrten blieb im Gegensatz gegen die Kirche. Die Pelagianer gaben zwar zu, die Minorität zu sein, beriefen sich aber darauf, daß Vernunft, Gelehrsamkeit, Freiheit für sie sei; so z. B. Julianus von Eclanum, der zugleich dem Augustin mit einem vornehmen Dogmatismus vorwirft, er vertheidige ein dogma populare, eine Pöbellehre. Dieser entgegnet: allerdings vertheidige er die Lehre, welche Ambrosius und Andere nicht gemacht, sondern im Bewußtsein der Christen vorgefunden hätten.

Das innere Verhältniß der Gegensätze.

Wenn Cälestius darauf ausging, das Moment des Streites als geringfügig darzustellen, so war dieß äußerliche Klugheit und wenigstens nicht die Meinung der Pelagianer überhaupt, welche vielmehr die entgegengesetzte Meinung hatten. Dieß erhellt aus der Aeußerung

*) l. l. appdx. pag. 70.

des Julian:*) der Gott der Traducianer sei nicht der Gott des Evangeliums; sie machen entweder den Satan zum Urheber der menschlichen Natur, oder Gott zum Urheber des Bösen. Denn die Lehre von der Erbsünde schien ihnen im Widerstreit mit der Vollkommenheit des Schöpfers, mit seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit, die Lehre von der Gnade ebenfalls mit seiner Gerechtigkeit und Liebe, und beides schien practisch verderblich zu sein, weil die sittlichen Anstrengungen danach unnöthig und unmöglich seien und der Unsittlichkeit eine Stütze gegeben werde. Augustin nahm seinerseits die Streitfragen als Gegenstände von der höchsten Bedeutung. Auf der Sache der beiden Menschen, sagt er**), des einen, durch welchen wir unter die Sünde gerathen sind, und des andern, durch welchen wir erlöst sind, darauf beruht das Christenthum, d. h. der Pelagianismus streite mit den Prinzipien des Christenthums, weil, wer die Erbsünde leugne, die Erlösungsbedürftigkeit aufhebe.

Suchen wir nun nach dem innern Zusammenhang und bestimmenden Prinzip der einzelnen Streitpunkte, so ist zu unterscheiden das, was die Parteien selbst mit Bewußtsein als Hauptpunkt ansahen, und die tiefere Differenz, woraus wirklich alles abzuleiten ist. Man stritt über die Lehre vom Urstande, über die Beschaffenheit der ersten Sünde, über ihre Folgen für die Menschheit, über den jetzigen sittlichen Zustand derselben, über das Wesen des freien Willens, sein Verhältniß zur Gnade, über die Art der Wirkungen des Erlösers, über das Verhältniß des christlichen und vorchristlichen Standpunktes; zu dem allen noch der Streit über die Wirkungen der Taufe zur Befreiung der menschlichen Natur von der Sündhaftigkeit und Einverleibung in das Reich Gottes. Nun könnte die verschiedene Ansicht von der gegenwärtigen Beschaffenheit der menschlichen Natur das höchste Prinzip zu enthalten scheinen, und allerdings war dieß ein Hauptpunkt, da nach den Vorstellungen von der sittlichen Kraft, die dem Menschen übrig geblieben, auch die Lehre von der Gnade, von der Erlösung, von dem Einfluß des Christenthums auf die menschliche Natur bestimmt wurde. Aber diese Frage führt doch auf die nach der Ursünde und ihren Wirkungen zurück, und die verschiedenen Meinungen darüber sind wieder abhängig von der Auffassung des Urstandes. Halten wir uns nun an

*) Op. imperf. V, 2 und VI, 2—4.

**) de pecc. orig. 28.

die unmittelbaren Aeußerungen beider Parteien, so könnten wir hiebei stehen bleiben; aber führt uns nicht die Differenz dennoch auf einen allgemeinern Grund des Gegensatzes? Die Gegner unterscheiden sich auch in einem Streitpunkte, welcher von jenem unabhängiger ist, nämlich in der Auffassung des freien Willens. Pelagius versteht darunter das Wahlvermögen, sich in jedem Moment zwischen Gut und Böse entscheiden zu können, woraus folgt, daß jeder Moment des Lebens dem andern gleich, die Einwirkung des früheren auf die späteren keine bedeutende, mithin auch die Differenz zwischen dem Urstande und dem jetzigen gering sei. Dadurch wird der ganze Gesichtspunkt von der Entwicklung der menschlichen Natur bestimmt. Augustin hingegen hielt in dem freien Willen das Moment einer sich selbst bestimmenden Wahl zwischen dem Guten und Bösen für kein nothwendiges. So ergiebt sich also hier eine Differenz, in welcher die verschiedenen Auffassungen von dem ursprünglichen und späteren Zustande des Menschen begründet sind. Wir können aber noch weiter zurückgehen über die Zustände der menschlichen Natur hinaus zu dem Verhältniß der vernünftigen Creatur überhaupt zu Gott. Hievon ist auch die Differenz über den freien Willen bedingt. Pelagius denkt den Menschen ein für allemal ausgerüstet mit den Kräften, die zu seiner Entwicklung nöthig sind; die consequente Durchführung dieses Satzes schloß das Uebernatürliche aus. Augustinus erklärt eine solche Autonomie der Creatur für widerstreitend ihrem Verhältniß zu Gott; sie steht in steter Abhängigkeit von ihm, und ihre höchste Bestimmung ist, sein Organ zu sein. Was aber von dem Verhältniß der vernünftigen Creatur zu Gott gilt, beruht wieder auf der Anschauung von der Welt überhaupt, je nachdem man sie als fertig durch die Schöpfung und sich selbständig entwickelnd, oder als erhalten durch die fortgehende Schöpfung, und je nachdem man also ein nur mittelbares Eingreifen Gottes, oder eine unmittelbare Einwirkung desselben und absolute Abhängigkeit von ihm dachte. Und hierin liegt der tiefste Grund der ganzen Differenz. Auch finden wir einige Spuren davon, daß dieses Prinzip sich den Streitenden nicht ganz verbarg. Innocenz sagt:*) also wirst du in der Fürsorge für deine Erhaltung mehr sein als der, welcher dir dein Dasein gegeben hat? wie glaubst du dem, welchem du dein Leben schuldig bist, nicht schuldig zu sein, daß du durch seine Gnade täglich

---

*) ep. ad conc. Carth. § 3.

auf eine solche Weise lebst? Und Hieronymus:*) diese Menschen machen durch die Freiheit die Menschen nicht zu solchen, die von ihrem eigenen Willen abhängig sind, sondern setzen die menschliche Kraft der Macht Gottes gleich als selbstgenugsam; mögen wir doch wissen, daß wir nichts sind, wenn nicht Gott erhält, was er uns verliehen hat. Er giebt ihnen die Behauptung schuld: wenn ich meinen Finger krumm machen will, sollte mir da die Hülfe Gottes nöthig sein? Aehnlich bemerkt Orosius**), daß Gott nicht bloß vermöge der natürlichen Schöpfung Allen im Allgemeinen eine Gnade verliehen habe, sondern daß er täglich Allen und Jedem in jedem Momente besonders seine Gaben mittheile. Er beruft sich auf die Stellen der heiligen Schrift, welche von dem göttlichen concursus reden; aber du antwortest mir vielleicht: die Natur bewahrt ihre einmalige Ordnung, und nachdem sie Gott einmal geordnet hat, wirkt er nur durch sie, was geschieht (also mittelbar); doch gewiß der, welcher giebt, giebt es, wann und wo er will, entweder indem er selbst die gegebene Ordnung in ihrer Entwicklung leitet, oder seine Freigebigkeit in neuen Gaben ergießt.

Was nun zuerst jenen Grundunterschied in der Betrachtung des allgemeinen Verhältnisses zwischen dem creatürlichen Geist und Gott angeht, so setzt Augustin als Prinzip, daß der allein autonome göttliche Geist der selbständige Urquell des Guten und Wahren sei; der creatürliche Geist hingegen könne das Gute und Wahre nicht als sein absolutes Eigenthum besitzen, sondern gelange dazu nur durch die Gemeinschaft mit Gott; er habe nur die Empfänglichkeit, jenes höhere Leben sich anzueignen und in seinem Handeln zu offenbaren. Hieraus folgt der Gegensatz zwischen dem Leben in der Gemeinschaft mit Gott, worin alles wahre Gute gesetzt ist, in der Gnade, und dem Leben der von Gott entfremdeten menschlichen Natur. Wie das Auge***) sich zum Licht der Sonne verhält, so der geschaffene Geist zur Gnade Gottes. Das Bedürfniß der menschlichen Natur†) für die Gnade, um ihre Bestimmung zu realisiren, leitet er nicht erst von der Sünde ab,

---

*) ad Ctesiphont.

**) apologia de arbitrii libert. pag. 607.

***) de peccat. meritis et remissione II, § 5.

†) de corrept. et grat. § 32: Si hoc adjutorium vel angelo vel homini, cum primum facti sunt, defuisset, quoniam non talis natura facta erat, ut sine divino adjutorio posset manere, si vellet, non utique sua culpa cecidissent, adjutorium quippe defuisset, sine quo manere non possent.

sondern denkt es im Verhältniß der Creatur zu Gott überhaupt begründet, indem er dabei den Begriff der gratia anders gebraucht, als die heilige Schrift. Auch in dem höchsten Zustande der seligen Geister und im Urstande der Menschheit war die gratia justificans Quell alles Guten, nur daß der Geist, ohne daß ein Gegensatz zu überwinden war, frei in dieser Gemeinschaft beharrete. Sobald er diese verläßt, kann in ihm selbst nur das Böse sein. Die Liebe zu Gott ist der Quell alles Guten und umgekehrt die Selbstsucht Prinzip des Bösen. — Pelagius dagegen betrachtet die Creatur als ausgerüstet mit den Kräften des Daseins und sich selbst überlassen; die sittliche Natur hat daher gleichfalls ihre Kräfte, um ihre Bestimmung zu erreichen; diese Fähigkeiten gehören zu ihrem unveräußerlichen Besitze und können keine wesentliche Veränderung erleiden. Es kommt auf den Menschen an, die Kräfte zu gebrauchen. Er unterscheidet in Bezug auf das Gute ein posse, velle und esse.*) Das posse kommt von Gott her, das velle und esse ist Sache des Menschen. Daß das Auge sehen kann, ist ihm von Gott gegeben; daß es gut oder schlecht sieht, ist unsere Sache. So hat uns Gott das Können des Guten mitgetheilt; ob wir es thun, hängt von uns ab. Demnach ist das Wesen der Tugend in der freien Anwendung der sittlichen Kräfte begründet; hierin liegt das meritum des Menschen, ohne welches es keine Tugend giebt. Damit hängt auch die Definition des freien Willens**) als

---

*) de gratia Christi IV, § 5: Primo loco posse statuimus, secundo velle, tertio esse. Posse in natura, velle in arbitrio, esse in effectu locamus. Primum illud, id est posse, ad Deum proprie pertinet, qui illud creaturae suae contulit: duo vero reliqua, hoc est velle et esse, ad hominem referenda sunt, quia de arbitrii fonte descendunt. Ergo in voluntate et opere bono laus hominis est, immo et hominis et Dei, qui ipsius voluntatis et operis possibilitatem dedit quique ipsam possibilitatem gratiae suae adjuvat semper auxilio. Quod vero potest homo velle bonum atque perficere, solius Dei est; potest itaque illud unum esse, etiam si duo ista non fuerint; ista vero sine illo esse non possunt. Itaque liberum mihi est nec voluntatem bonam habere, nec actionem: nullo autem modo possum non habere possibilitatem boni: inest mihi etiam si noluero, nec otium sui aliquando in hoc natura recipit. Quem nobis sensum exempla aliqua facient clariorem. Quod possumus videre oculis, nostrum non est; quod vero bene aut male videmus, hoc nostrum est. Et ut generaliter universa complectar, quod possumus omne bonum facere, dicere, cogitare, illius est, qui hoc posse donavit, qui hoc posse adjuvat: quod vero bene vel agimus vel loquimur vel cogitamus, nostrum est, quia haec omnia vertere in malum etiam possumus.

**) de gratia Christi § 19: habemus possibilitatem utriusque partis a

der Fähigkeit, in jedem Moment das Gute oder das Böse zu thun, zusammen. Augustin entgegnet:*) ein solcher Zustand der sich selbst bestimmenden moralischen Indifferenz sei nicht denkbar. Gutes und Böses können nicht aus derselben Quelle kommen.**) Der Mensch lebe entweder in der Gemeinschaft mit Gott und habe darin die sittliche Freiheit, d. i. das Vermögen, sich nach dem innern Gesetz seiner sittlichen Natur zu bestimmen, oder er sei von Gott entfremdet. Die Definition des Pelagius setze etwas voraus, was nicht zum Wesen der moralischen Natur gehört, die Versuchung zum Bösen. Eine solche bei der sich selbst bestimmenden Wahl gehe von einer schon vorhandenen Neigung zum Bösen aus; darin bestehe eben das sittliche Elend des Menschen, daß er, der nur in dem Guten leben solle, von dem Bösen angezogen werde, was seiner Natur entgegen ist.

Ueber den Urstand etwas auszusagen war nach der pelagianischen Bestimmung über die Freiheit eigentlich kein Bedürfniß vorhanden, da ja die sittliche Natur sich immerfort in demselben Aequilibrium des Willens befinden sollte, wie zu Anfang. Pelagius wurde zu Erörterungen darüber nur durch die Bibel und Kirchenlehre veranlaßt. Anders bei Augustin, in dessen System diese Lehre einen nothwendigen Platz hatte, um die Erscheinungen der Gegenwart zu erklären; denn diese weisen zurück auf eine vorangegangene Zerrüttung, da der Mensch nicht ursprünglich so geschaffen sein könne. Wie kommt es, fragt er, daß der Mensch, der den Löwen bezwingt, nicht weiß, wie er leben soll? Er beschäftigte sich daher von Anfang mit dieser Untersuchung. Beide schließen ihre Auffassung an die Bibel und Kirche an und verstehen die Erzählung der Genesis größtentheils buchstäblich. Um so größer ist die innere Differenz. Nach Pelagius befindet sich jedes Kind in demselben Zustande, wie der erste Mensch vor dem Falle, nur daß dieser erwachsene Kräfte hatte. Zusammengesetzt aus

---

Deo insitam, velut quandam, ut ita dicam, radicem fructiferam, quae ex voluntate hominis diversa gignat et quae possit ad proprii cultoris arbitrium, vel nitere flore virtutum vel sentibus horrere vitiorum.

*) Opus imperf. contr. Julianum B. III, 117: Libra tua, quam conaris ex utraque parte per aequalia momenta suspendere, ut voluntas quantum est ad malum, tantum etiam sit ad bonum libera etc. Vgl. J. Müller, d. Lehre v. d. Sünde II, 45 flg. 49 flg.

**) de gratia Christi 21: aliud est caritas radix bonorum, aliud cupiditas radix malorum, tantumque inter se differunt, quantum virtus et vitium.

Vernunft und Sinnlichkeit sollte er, wie jetzt, diese durch jene beherrschen; verschieden war er von den späteren, sofern er keine Erfahrung, keine Uebung des Guten und kein Beispiel vor sich hatte. Statt dessen setzt Augustinus den großen Unterschied, daß in dem Urstande ungetrübte Gemeinschaft mit Gott herrschte, das Gute das eigentliche Element des Menschen war und eine Versuchung zur Sünde gar nicht an ihn kommen konnte; er lebte in der gratia justificans, der Quelle alles Guten, und in Folge der Gemeinschaft mit Gott waren auch alle Theile seiner Natur harmonisch mit einander verbunden. Der Leib war williges Organ der Seele; der Mensch war zwar noch nicht unsterblicher Natur, aber auch nicht dem Tode unterworfen und würde, ohne ihn zu leiden, zu einem höheren Dasein übergegangen sein.

Der ersten Sünde gab Augustin*) eine große Bedeutung, als der Handlung, durch welche das reine sittliche Wesen zuerst aus der Gemeinschaft mit Gott heraustrat. Pelagius hingegen setzte die sittliche Bedeutung der Ursünde herab: man könne sich nicht denken, daß diese einzige Handlung einen so großen Einfluß auf die Entwicklung des menschlichen Geschlechts geübt haben solle. Gott verlangte von dem ersten Menschen eine Probe seines Gehorsams, indem er die Sinnenlust überwinden sollte. Daß er von ihr angezogen wurde, ist etwas rein Natürliches; denn Gott hat die Lust in die Natur gelegt; das Böse war nur dieß, daß er sich verleiten ließ, ihr nachgebend das göttliche Gesetz zu übertreten.**) Aber da er ungeübt und unerfahren in der Tugend und durch kein Beispiel gestärkt war, geschah die Uebertretung um so leichter. Augustin hingegen bestreitet, daß die Lust zur Frucht etwas Unschuldiges gewesen sei. Dadurch verlege man den Kampf schon in den Standpunkt der Unschuld. In der ungetrübten Harmonie des Göttlichen und Menschlichen war Adam einer solchen Versuchung noch nicht ausgesetzt, welche erst durch seine Schuld möglich wurde. Der innere Ungehorsam und Gegensatz des menschlichen Willens gegen den göttlichen mußte vorangehen, wenn Sinnlichkeit und Vernunft in Zwiespalt treten sollten.***)

Die Folgen der ersten Sünde waren nach pelagianischer Vorstellung für Adam selbst um so weniger bedeutend, als er durch die Strafe dafür zur Buße erweckt werden konnte. Der freie Wille

*) J. Müller, d. Lehre v. d. Sünde I, S. 395 flg.

**) cf. op. imperf. contr. Julian. 4, 38.

***) ibid. 5, 17.

blieb gleichmäßig zwischen Gut und Böse bei ihm, wie bei seinen Nachkommen; der Tod galt dem Pelagius als begründet in der menschlichen Natur an sich. Er wollte zwar zugeben, daß der erste Mensch, wenn er nicht gesündigt hätte, durch ein besonderes Privilegium von ihm verschont bleiben konnte, aber an sich war er Gesetz der Natur. Nicht minder sind in ihr die Uebel der menschlichen Natur begründet und lassen sich nicht aus der Verschuldung Adams ableiten. Dem gegenüber lehrte Augustin, daß in der Disharmonie, welche durch die Sünde zwischen dem Menschen und Gott und in Folge dessen in der menschlichen Natur entstand, auch der Tod seinen Ursprung hat. Schuld und Strafe der Sünde mit allen Uebeln ist auf die ganze Entwicklung der Menschheit übergegangen. In ihm hat das ganze Menschengeschlecht gesündigt und ist von Gott entfremdet worden, eine massa perditionis. Für die schriftmäßige Begründung dieser Ansicht, welche in der Tiefe des Bewußtseins von der Sünde beruhte, war auch ihm besonders wichtig die Uebersetzung von Röm. 5, 12: in quo (Adamo) omnes peccaverunt. Er stützte sie ferner auf seine philosophische Theorie von den allgemeinen Begriffen, einen platonisch-aristotelischen Realismus, wonach das Allgemeine in den einzelnen Individuen ausgeprägt und enthalten sein sollte (universalia in re). Da nun die menschliche Gattung zuerst in dem einzigen Exemplar ausgeprägt und enthalten war, muß die ganze Gattung mit der ersten Sünde und der Schuld als etwas Gemeinsamem beladen sein. Die Herrschaft der selbstischen Richtung im Gegensatz zwischen Sinnlichkeit und Vernunft hat sich auf die ganze Entwicklung der Menschheit verbreitet. Es war ihm wichtig, das Gesetz der Entwicklung zu bezeichnen, daß die Sünde sich mit Sünde strafe. Julianus erklärt jene Stelle des Römerbriefs richtig*) und glaubt damit die Theorie des Augustin selbst zu beseitigen. Der Satz, daß Sünde sich mit Sünde strafe, ist ihm unfaßbar:**) das würde ja eine Strafe

---

*) contr. Julian. 6, 75: Frustra sensum alium novum atque distortum et a vero abhorrentem moliris exsculpere affirmans, ea locutione dictum esse: in quo omnes peccaverunt, ac si diceretur: propter quod omnes peccaverunt, sicut dictum est: in quo corrigit junior viam suam, ut scilicet non in uno homine omnes homines peccasse intelligantur originaliter et tanquam in massae unione communiter, sed propterea quia primus hominum ille peccavit; id est, cum imitantur illum, non cum generantur ex illo. Non ergo huic sensui convenit illa locutio, ita dictum esse: in quo, velut dictum esset: propter quod.

**) Opus imperf. 4, 35: quo genere ultionis multiplicaret Deus flagitia,

sein, wodurch Gott die Sünde selbst vervielfältige und den Menschen in die Nothwendigkeit der Sünde stürze. Doch an einem andern Orte*) verhehlt er sich nicht ganz die Wahrheit des Satzes, indem er sagt: der Gute genießt sich selbst, der Böse leidet sich selbst. In jene selbstische Richtung der Lust, die in der concupiscentia sich äußert, setzte Augustin die Erbsünde. Er, welcher der Macht der Sinnlichkeit lange erlegen war, fühlte ihr Joch besonders hart und war geneigt, in der Sünde das sinnliche Element hervorzuheben. Sein erhabener Geist sehnte sich nach einer vollkommnen Herrschaft über sie und hegte daher auch eine Vorliebe für Asketisches; aber falsch war der Vorwurf der Pelagianer: er befolge manichäische Grundsätze und finde den Grund der Sünde in der Sinnlichkeit an sich, in dem Körper, und mache damit Gott zum Urheber des Bösen. Der Streit hätte dazu führen sollen, die Grenzen zwischen dem Natürlichen und Sittlichen genauer zu bestimmen; aber indem jeder immer die Richtigkeit seines Standpunktes voraussetzte, würdigte er den andern nicht und namentlich nicht die Pelagianer die tiefere ethische Auffassung Augustins. Julian beruft sich darauf**), daß die sinnlichen Triebe auch bei den Thieren vorhanden, also in der Natur begründet und nicht von der Sünde abzuleiten seien. Darauf erwidert Augustinus:***) das Elend, von welchem hier die Rede sei, könne die Thiere nicht treffen, sondern die concupiscentia carnis sei eine Strafe nur des Menschen; bei jenen könne das Fleisch nicht gegen den Geist gelüsten. Christi Beispiel beweise, daß dieser Zwiespalt nicht zur menschlichen Natur nothwendig gehöre. Wegen dieser Behauptung beschuldigten ihn die Gegner des Apollinarismus und Doketismus. Wenn kein Kampf bei Christo stattgefunden hätte, könnte auch keine Tugend

---

non puniret, et qui iratus erat malae voluntati, qua fuerat erratum, reliquam faceret peccandi necessitatem.

*) contr. Julian. 5, 36. Augustinus sagt: meministine, quamdiu disputaveris contra lucidissimam, quae per apostolum deprompta est, veritatem, affirmans nullo modo esse posse aliquid, quod et peccatum sit et poena peccati? Quid est ergo nunc, quod oblitus tantae loquacitatis tuae ideo laudas altitudinem divitiarum sapientiae et scientiae Dei, quia extra futuram operum retributionem ex multa parte liberum arbitrium formam voluit implere judicii? Justissime enim sibi, sicut definis, bonus homo malusque committitur, ut et bonus se fruatur, utique in opere bono, et malus se ipse patiatur, utique in opere malo.

**) opus imp. 4, 38.

***) ibid.

in ihm sein. Augustin vertheidigt sich, indem er nicht die Wahrheit der sinnlichen Natur, sondern nur den aus der Sünde kommenden Widerstreit zu leugnen behauptet.*)

Schon durch Cälestius war die Frage über den Ursprung der Seelen in Zusammenhang gebracht mit der Lehre von der Fortpflanzung der Sünde. Aber Augustin suchte nachzuweisen, daß der Streit über diese unabhängig von jener geführt werden könne. Ein Mann wie Hieronymus**) machte dieses Problem leichter ab, indem er aus den Worten Christi Ev. Joh. 5: mein Vater wirket bisher, den Creatianismus ableitete. Augustin findet diesen Grund nicht triftig, denn auch bei dem Traducianismus werde man noch immer eine fortgehende Wirksamkeit Gottes denken müssen: Gott***) giebt selbst die Seele, wenn er sie auch vermittelst der natürlichen Abstammung giebt. So günstig auch der Traducianismus seiner Lehre von der Erbsünde war, scheute er sich doch, sich dafür auszusprechen, weil ihm die Auffassung des Hieronymus zu sinnlichen Vorstellungen zu führen schien. Es gereicht ihm zur Ehre, daß er in diesem Punkt die Herrschaft über seinen dialectischen Geist behauptet und nicht entscheiden will, worüber die Bibel keine Auskunft giebt. Wo die heilige Schrift, sagt er†), über einen dunkeln Gegenstand sich nicht klar ausspricht, da muß sich die menschliche Anmaßung zurückhalten. Ob ich gleich noch nicht weiß, wie hierin alles zu erklären sei, so glaube ich doch, daß sich die Schrift klar aussprechen würde, wenn wir darüber nicht ohne Nachtheil unkundig sein könnten. Ein junger übermüthiger Theologe in Nordafrika, Vincentius Victor, sah in dieser würdigen Zurückhaltung eine Beschränktheit und schrieb gegen ihn ein Buch, worin er ihn mit den pecoribus insensatis verglich und mit untriftigen Gründen die Frage entscheiden wollte. Augustin antwortete ihm mit großer Mäßigung in dem dadurch veranlaßten Buche de anima et ejus origine.

Eine steigende Verschlimmerung des Menschengeschlechtes wurde auch von den Pelagianern zugegeben; sie erklärten sie aber nur aus der Macht der schlechten Gewohnheit, und Adams Einfluß dabei

---

*) l. l. 4, 47 ff.

**) s. Hieron. contr. error. Joann. Hierosol. § 22. Vol. II, 1. 427. ed. Vallarsi.

***) de anima et ejus origine lib. I, § 26: ipse quippe Deus dat, etiamsi de propagine dat.

†) de peccatorum meritis et remissione II, § 59.

bestehe in dem schlechten Beispiel;*) Viele sterben durch die Nachahmung Adams. Augustin bemerkt dagegen, daß unmöglich auf eine reine Natur das böse Beispiel einen solchen Einfluß ausüben konnte. Dem pelagianischen Standpunkte entsprach die Behauptung, daß es ganz sündlose Menschen gegeben habe, wonach dann die Stellen im Römerbrief, wo Alle als der Sünde verfallen bezeichnet werden, beschränkt und nur von dem größten Theile verstanden wurden. Obgleich Pelagius vermied, jene Meinung bestimmt zu äußern, so liegt sie doch ganz sicher in einigen Stellen seines Werks vom freien Willen,**) wo er eine Reihe von sündlosen Menschen des alten Testamentes anführt und mit Johannes dem Täufer und Maria beschließt. Bei den Späterlebenden, sagt er, wo eine große Zahl von Menschen schon vorhanden, hätten wohl nicht die Sünden der Einzelnen aufgezählt werden können; aber da, wo erst Adam, Eva, Kain und Abel lebten, würde doch die Schrift eine Sünde Abels angeführt haben, wenn er wirklich gesündigt hätte; es sei also zu schließen, daß er ohne Sünde war, und dabei müsse man stehen bleiben und nichts behaupten, was nicht in der heil. Schrift gesagt sei. In der Anwendung der Vorstellung auf die Maria kam ihm die allgemeine Richtung der Kirche zu Hilfe. Auch Augustin zeigt in seiner Erwiderung, daß er von dieser ergriffen war. Außer der Maria, sagt er,***) welche ich aus Verehrung vor dem Herrn nicht erwähnt haben will, wo von der Sünde die Rede ist, denn ihr kann größere Gnade verliehen sein, um sündlos zu sein, sie also ausgenommen, wollten wir alle Heiligen versammeln, so würden sie sprechen, daß, wenn wir sagen, wir haben keine Sünde, wir uns selbst betrügen. Eine andere Frage sei noch die, ob ein Wiedergeborener durch die göttliche Gnade sündlos sein könne. Auch dieß zu behaupten würde ein großer Irrthum sein. Es ist das Ziel und Streben

*) ep. ad Demetr. c. 8. Longa consuetudo vitiorum, quae nos infecit a parvo, paulatimque per multos corrupit annos et ita postea obligatos sibi et addictos tenet, ut vim quodammodo videatur habere naturae.

**) de natur. et grat. §. 42. 44.

***) l. l. §. 42. excepta itaque sancta virgine Maria, de qua propter honorem Domini nullam prorsus, cum de peccatis agitur, haberi volo quaestionem: unde enim scimus, quid ei plus gratiae collatum fuit ad vincendum omni ex parte peccatum, quae concipere ac parere meruit, quem constat nullum habuisse peccatum: hac ergo virgine excepta, si omnes illos sanctos et sanctas, cum hic viverent, congregare possemus et interrogare, utrum essent sine peccato, quid fuisse responsuros putamus? utrum hoc, quod iste dicit, an quod Johannes apostolus?

unserer Wünsche; für uns ist genug, daß kein Gläubiger, wie sehr er auch gefördert sei, wagen wird zu sagen, es sei nicht mehr nöthig für ihn zu bitten: vergib uns unsere Schuld.*)

Mit diesem Gegensatz stand ein Streit über das Verhältniß der christlichen und heidnischen Tugend in Verbindung, welcher wichtig ist für die Geschichte der christlichen Sittenlehre. Die Pelagianer beriefen sich als Zeugnisse von den sittlichen Kräften der menschlichen Natur oft auf die Tugenden der Heiden. Julianus z. B. beweist aus der Tapferkeit, Keuschheit, Enthaltsamkeit der Heiden, wie viel das bonum naturae sine dono gratiae vermöge. Er bleibt bei einer vereinzelten Betrachtung der Tugend stehen, ist aber auch nicht consequent, indem er einmal den inneren Unterschied zwischen heidnischer und christlicher Tugend aufhebt, andererseits den christlichen Tugenden ein meritum zuschreibt, weil sie fructuose bona, die heidnischen steriliter bona seien, da diese keinen Glauben haben, jene um des Glaubens willen belohnt werden. Was Augustin zur Unterscheidung beider ethischen Standpunkte sagte, verstand er ungeachtet jener Aeußerung so wenig, daß er einwendete: wenn die Keuschheit der Heiden keine Keuschheit war, so kann man ebenso gut sagen: der Leib derselben sei kein Leib, ihr Getreide kein Getreide gewesen.**) Augustinus erwarb in diesen Entwicklungen sich große Verdienste um die Ethik, indem durch ihn besonders auf das Wesen der Gesinnung und die sittliche Einheit des Lebens aufmerksam gemacht wurde: auf diese komme es an;***) die ganze Richtung des innern Menschen, aus der alles Gute hervorgehen müsse, sei das Auge der Seele. Diese wahre Gesinnung bestehe in der Liebe zu Gott, nach welcher sich alle Cardinaltugenden bestimmen. Was nicht daraus hervorgehe, sei nicht wahrhaft gut, wenn es auch den Menschen so erscheine. Er definirt die Sünde als ein Handeln, welches entweder nicht aus der Liebe hervorgeht, oder wo die Liebe nicht so groß ist, wie sie sein sollte. Die Gott gefällige Richtung des Gemüthes aber könne nur aus dem Christenthum entspringen.

Aus den verschiedenen Grundvorstellungen über das Verhältniß des Schöpfers zur Creatur und über den gegenwärtigen Zustand des

---

*) ib. §. 41.
**) contra Julian. 4, 27.
***) ib. §. 33.

Menschen mußte sich ein großer Gegensatz in der Betrachtung der Wirkungen des Christenthums auf die Menschheit ergeben. Die pelagianischen Prinzipien würden consequent zu einer rationalistischen Auffassung geführt haben, zu gänzlicher Zurückweisung des supranaturalen Elementes und der Annahme, daß die Menschheit nur aus sich selber sich zu entwickeln brauche, ohne Offenbarung und Mittheilung Gottes, um zum Ziele zu gelangen. Aber so folgerichtig führen sie die Grundlagen nicht aus, und was sie an biblischen Elementen aufnehmen, beruht gewiß nicht auf bloßer Accommodation, sondern auf der Ueberzeugung, daß eine übernatürliche Offenbarung nothwendig sei, um die Bestimmung der Menschheit zu realisiren. Julianus weist die Behauptung, daß der freie Wille ohne göttliche Hülfe zur rechten Gottesverehrung hinreiche, als einen ungerechten Vorwurf zurück. Die durch göttliche Offenbarung mitgetheilte Glaubenslehre hätte die Vernunft aus sich selber nicht finden können. Kein vernünftiger Mensch könne dieß behaupten.*)

Auch leugnete seine Partei nicht den Begriff der Gnade schlechthin; sie fühlten sich vielmehr durch die Schrift an ihn gebunden und meinten ihn im christlichen Sinne aufzufassen, wenn sie zugleich den ebenso nothwendigen des freien Willens festhielten. Aber unter der Einwirkung ihrer Prinzipien wurde die Gnade nun etwas sehr Unbestimmtes und Aeußerliches. Bald ward sie in die Kräfte der menschlichen Natur gesetzt, welche ihr von der göttlichen Liebe mitgetheilt seien; bald in die zu ihrer Unterstützung hinzukommende Offenbarung, in das Uebernatürliche. Aber auch in diesem Fall bleibt die Gnade immer eine äußerliche Mittheilung, etwas Fremdes, und nicht das, was dem Augustin die Hauptsache ist, eine göttliche Lebensmittheilung durch Christus. Wie Verschiedenes sie zusammenwerfen, erhellt aus den Bestimmungen des Julian:**) der von Gott mit dem freien Willen geschaffene Mensch werde durch unzählige Arten der Gnade unterstützt, durch Gebieten, Segnen, Heiligung, Strafe, Auf-

*) opus imp. 3, 106.

**) opus imp. 3, 106: affirmamus a Deo fieri hominem liberi arbitrii eumque innumeris divinae gratiae speciebus juvari, cui possibile sit vel servare Dei mandata vel transgredi. Et hoc est, ubi liberum arbitrium esse defendimus, ut cum Deus tam multis modis benignitatem suam asserat, i. e. praecipiendo, benedicendo, sanctificando, coercendo, provocando, illuminando unusquisque eorum, qui jam ratione utitur, liberum habeat voluntatem Dei vel servare vel spernere.

forderungen, Erleuchtung. Gott*) lenkt den Willen zum Glauben durch Ermahnung, Wunder, Beispiele, Verheißung, Belohnung, Bestrafung. Die Worte im Philipperbrief: „Gott wirkt in uns das Wollen und Vollbringen," erklärt er: er wirkt es, indem er die sinnlichen Menschen durch die ihnen vorgehaltenen Belohnungen erfreut und durch die Offenbarungen ihre Sehnsucht nach Gott anregt. In diesem Sinne äußerte auch Pelagius, Gott wirke durch seine Gnade, daß die Menschen, was sie durch den freien Willen vollbringen sollten, leichter vollbringen könnten. Wir setzen, fährt er fort,**) diese Gnade nicht bloß in die Mittheilung des Gesetzes, sondern auch in die Unterstützung Gottes durch Lehre und Offenbarung, indem er uns die Zukunft offenbart, die Nachstellungen des Satans bekannt macht und uns durch vielfältige Gaben seiner himmlischen Gnade erleuchtet.

Pelagius nahm verschiedene Stufen in der göttlichen Erziehung der Menschheit an, welche dem steigenden Verderben in derselben entsprechend waren. So lange die Natur noch besser war, ward sie sich selbst überlassen (justitia per naturam); als die böse Gewohnheit zugenommen hatte, gab Gott das Gesetz (justitia sub lege); als die Sünde dennoch höher gestiegen war, erschien Christus (justitia gratiae). Die Aufgabe des Erlösers besteht besonders in der Aufstellung eines neuen höheren Sittengesetzes, neuer Motive zur Tugend und eines Beispiels vollkommner Sittlichkeit. Da es nun aber doch auch andere sündlose Menschen gegeben haben sollte, so fragte es sich um das ihn Auszeichnende. Julian antwortet:***) Christus habe nicht das erste Vorbild der Gerechtigkeit, sondern das größte gegeben, wie in Adam gewesen sei die forma peccati maxima im Verhältniß zur Eva, non prima, sofern der Satan vor ihm gesündigt habe. Er unterschied Sündlosigkeit und sittliche Vollkommenheit: die letztere, forma exacta, war in Christo. Die Steigerung steht in Verbindung mit der Unterscheidung des Standpunktes der Gesetzeserfüllung und der consilia evangelica. Zu den neuen Motiven rechnet Julianus

---

*) l. c. 238.

**) de gratia Christi 8.

***) op. imp. 2, 188. Sicut incarnatio Christi justitiae forma non prima sed maxima, quia et antequam verbum caro fieret, ex ea fide, quae in Deum erat, et in prophetis et in multis aliis sanctis fulsere virtutes, veniente autem temporum plenitudine exacta in Christo justitiae norma resplenduit: ita etiam in parte contraria Adam dicitur forma peccati non prima sed maxima.

auch die Menschwerdung und Aufopferung Christi, in welcher er so große Liebe zu den Menschen gezeigt, damit sie doch endlich Gott wieder lieben möchten; dadurch sollen sie dann Miterben des Eingeborenen sein.*)

Die Pelagianer leugneten nicht nur nicht den Begriff der objectiven Rechtfertigung, sie hoben ihn vielmehr ausdrücklich hervor, wie denn Julianus ihn in die Sündenvergebung setzt.**) Es kann freilich auffallen, daß sie trotz der Annahme sündloser Menschen doch von der Sündenvergebung schlechthin redeten; allein der Streit mit Augustin bezog sich nicht darauf, ob die justificatio objectiv zu fassen sei, sondern vielmehr darauf, daß sie den subjectiven und transitiven Sinn, welchen Augustin geltend machte, nicht zugaben. Abgeschwächt mußte die objective Bedeutung bei ihren Voraussetzungen von der menschlichen Natur jedenfalls werden.

Wichtig war für die Betrachtung der Erlösung, ob sie im negativen Sinne, d. h. im Gegensatz gegen das Verderben der menschlichen Natur, oder im positiven aufgefaßt wurde, als eine Verherrlichung der Menschheit, wodurch sie zu einem höheren, ihren ursprünglichen Kräften nicht erreichbaren Standpunkte erhoben werde. Jenes war von Anfang an im Occident das Vorherrschende, dieses im Orient, und die pelagianische Ansicht, welche die größten Wirkungen der Erlösung auch ohne Voraussetzung der menschlichen Verderbniß denken ließ, war nothwendig dieser Seite viel verwandter. Sie behauptete, daß das Werk Christi ein weit größeres sei, als die Wiedergutmachung des Verderbens. Adam galt als Repräsentant der menschlichen Natur in der sich selbst überlassenen Entwicklung; Christus zeigt die gesteigerte Entwicklung durch die göttliche Hülfe. So, wenn Julian sagt:***) unter dem Namen Adams wird die Natur der Menschheit dargestellt; was von ihm gilt, gilt von Allen; unter dem Namen Christi aber die Macht des Schöpfers und Förderers, d. h. was durch die Allmacht des Schöpfers aus der menschlichen Natur entwickelt wer-

*) op. imp. 1, 94.

**) op. imp. 2, §. 165.: Qui vobis videtis justificationem per peccatorum veniam fuisse collatam — mediatoris dona laudate, cujus munere collatum nobis est, ut in hanc gratiam haberemus introitum et eos, quos justitia reos tenebat, quia reos nos non natura fecerat, sed voluntas, libertati reddidit et eripuit ultioni.

***) op. imp. 6, 31.

den konnte. Christus*), welcher der Erlöser seiner Geschöpfe ist, mehrt in Beziehung auf sein Bild durch eine fortgesetzte Freigebigkeit seine Wohlthaten, und die er gut geschaffen hat, macht er durch die Erneuerung und Annahme an Kindesstatt noch besser. Da auf diese Weise das Himmelreich ein nur durch die Gnade Gottes den Menschen erreichbarer Standpunkt war, so erklärt sich daraus die Anerkennung der Pelagianer von der Nothwendigkeit der Kindertaufe ohne die Lehre von der Erbsünde. Aber wenngleich hier die Gnade ein nothwendiges Erforderniß scheint, so bleibt doch die Hauptdifferenz mit Augustin, daß er sie als innerlich wirkend, als göttliche Lebensmittheilung auffaßt, und darnach auch den Begriff der Rechtfertigung nicht bloß, wie die Pelagianer, im objectiven Sinne verstand, sondern ihn in der Weise modificirte, in welcher er von der katholischen Kirche beibehalten worden ist. Denn er hat zwar gemeinsam mit der evangelischen den Begriff des lebendigen Glaubens; unter der justificatio aber versteht er die Gerechtmachung, die innere Heiligung durch die Gemeinschaft des göttlichen Lebens, die Christus vermittelt. Er sagt daher**) gegen Pelagius, nachdem er anerkannt, daß dieser gleichfalls Vergebung der Sünden durch Christum lehre: die Gnade Gottes durch Christum sei die, in welcher er uns nicht durch unsere, sondern durch die Mittheilung seiner Gerechtigkeit gerechtfertigt habe. Was jenem die Hauptsache ist, Offenbarung der Lehre, hält er für das Untergeordnete, weil dadurch der Mensch das Heil noch nicht erlange, sondern es kommt darauf an, daß der Geist innerlich erleuchtet und geheiligt werde. Wenn man auch, sagt er,***) die Mittheilung der Lehre Gnade nennen mag, so ist dieß doch nur in dem Sinne zuläßig, daß nicht das äußerliche Wunder verstanden wird, sondern daß Gott auf eine höhere und innerlichere Weise seine Lehre mit einer unaussprechlichen Freudigkeit dem Bewußtsein durch sich selbst eingießt. Damit ist denn auch jener dreifache Unterschied der justitia beseitigt; es gibt nur eine, welche aus der Gemeinschaft mit Gott durch Christum hervorgeht. Auch für den Standpunkt des alten Testamentes kann es keine andere

*) contr. Julian. 3, 8.

**) de grat. Christi §. 52.: — eam esse gratiam Dei per Jesum Christum Dominum nostrum, in qua nos sua, non nostra justitia justos facit, ut ea sit vera nostra justitia, quae nobis ab illo est.

***) de grat. Christi §. 14.

geben; die Offenbarung des Gesetzes an sich kann den Menschen nicht zur justitia führen, sondern nur das Bewußtsein der Sünde erwecken. Der Buchstabe kann nur tödten; nur der Geist des Gesetzes, welcher durch die Gnade in das innere Leben übergeht, kann lebendig machen. Die Frommen des alten Testamentes sind durch den Glauben an den Verheißenen der Gnade theilhaftig geworden; sie waren nicht unter den Schrecken des Gesetzes, sondern auf dem Standpunkt der Gnade,*) welche den Menschen die Freude am Guten mittheilt, den verderbten Willen heilt und frei macht. Er führt in dem Buch de spiritu et litera durch: was das Gesetz der Werke drohend gebiete, das erlange das Gesetz des Glaubens durch den Glauben. Unter der göttlichen Erziehung durch die Gnade wird der Mensch stufenweis von der Sünde zur Erlösung geleitet. Das Erste ist, daß er durch die innere Offenbarung des Gesetzes zum Bewußtsein seiner Sünde und zur Sehnsucht nach Erlösung erweckt wird. Diese ersten Regungen des göttlichen Lebens kommen nicht aus der menschlichen Natur, sondern lediglich von der Gnade, welche als gratia praeveniens seu praeparans wirkt. Dann führt ihn die Gnade zum Glauben. Der Glaube befreit ihn von dem moralischen Uebel, die Macht der Gnade setzt den Willen in Freiheit. Der Mensch vollbringt nun frei und freudig das Gute. Es ist in ihm die gratia operans thätig. Aber er bedarf noch immer der Mitwirkung der Gnade, damit der freie Wille im Guten beharre. Indem er so immer mehr befestigt wird, befindet er sich auf der Stufe der gratia cooperans. Er drückt dieß so aus:**) die Gnade kommt uns zuvor, damit wir geheilt; sie folgt

---

*) peccat. orig. § 29: non sub lege terrente, convincente, puniente, sed sub gratia delectante, sanante, liberante.

**) de nat. et grat. § 35: ubi quidem operamur et nos, sed illo operante cooperamur, quia misericordia ejus praevenit nos. Praevenit autem, ut sanemur, quia et subsequetur, ut etiam sanati vegetemur; praevenit, ut vocemur, subsequetur, ut glorificemur; praevenit, ut pie vivamus, subsequetur, ut cum illo semper vivamus, quia sine illo nihil possumus facere. cf. de gratia et lib. arb. § 33.: Et quis istam etsi parvam dare coeperat caritatem, nisi ille, qui praeparat voluntatem et cooperando perficit, quod operando incipit? quoniam ipse, ut velimus, operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens. Propter quod ait apostolus (Phil. 1, 6): ut ergo velimus, sine nobis operatur; cum autem volumus et sic volumus ut faciamus, nobiscum cooperatur; tamen sine illo vel operante ut velimus vel cooperante cum volumus ad bona pietatis opera nihil valemus. Phil. 2, 13. Rom. 8, 28.

uns nach, damit wir nach der Heilung lebenskräftig werden; sie bereitet den Willen vorher und vollendet mitwirkend, was sie wirkend in dem Menschen angefangen hat. So bedarf denn der Mensch in diesem Leben stets der Unterstützung der göttlichen Gnade gegen die Sünde, und erst das Ausharren bis ans Ende durch die Macht der Gnade (donum perseverantiae) ist das auszeichnende Merkmal derjenigen, welche zur Seligkeit gelangen. Wenn demnach die Pelagianer so sehr den freien Willen hervorheben, daß sie jeden Begriff der Gnade leugnen, der auch nur im Zusammenhang ihrer Ideen jenen zu beeinträchtigen scheinen könnte, so ist es dem Augustin das Wichtigste, daß die Gnade unbedingt wirkt und der freie Wille nichts dazu thun kann, bis er erst durch die Gnade geheilt ist. Die Gnade, welche durch menschliche Würdigkeit bedingt wäre, wäre keine Gnade. Wie sie allen Regungen zum Guten zuvorkommt, so wirkt sie unwiderstehlich (gratia irresistibilis), zwar nicht äußerlich zwingend, aber mit innerlicher Nothwendigkeit den verderbten menschlichen Willen anziehend. Die Pelagianer sahen hierin eine Aufhebung des freien Willens, Augustin aber meinte gerade dadurch die Freiheit zu behaupten; denn erst durch die Gnade werde der Wille frei gemacht. Bei dieser Differenz wirkt die bezeichnete Verschiedenheit des Freiheitsbegriffes ein. Die Pelagianer behaupteten nach ihrem sittlichen Atomismus nur den formalen Begriff der Freiheit. Diesen nun eben leugnete Augustin, indem er die freie Entwicklung der höheren Natur des Menschen in der Gnade als Wesen der Freiheit setzte. Er berief sich stets darauf, daß der Mensch keinen Zwang empfinde, daß die Gnade wirke in der Form des freien Willens:*) Gott theilte seine Gnade nicht den Steinen mit, noch wirkt er in den vernünftigen Wesen, wie er im Holze wirken könnte, sondern als in Wesen, die mit Vernunft und Willen begabt sind, das heißt in der Form der vernünftigen Ueberzeugung. Aber da nach Augustin der Mensch, obgleich er frei zu handeln glaubt, doch nur in der Form handelt, welche ihm die Gnade gegeben hat, so ist die Freiheit, als Vermögen angesehen, doch immer nur Scheinfreiheit. Julian behauptet dagegen, daß Gott

---

*) contr. Jul. 4, 15: neque enim gratia Dei lapidibus aut lignis pecoribusve praestatur, sed quia imago Dei est, meretur hanc gratiam. — de peccat. merit. et remiss. II, § 6.: non sicut in lapidibus insensatis aut sicut in iis, in quorum natura rationem voluntatemque non condidit, salutem nostram Deus operatur in nobis.

selbst den freien Willen nicht zwingen wolle; keine Macht könne ihn zwingen; er beruft sich auf Beispiele des standhaften Muthes unter den Heiden, die allerdings nicht dahin passen. Augustin sei inconsequent, indem er bei Adam alles von der freien Selbstbestimmung abhängig mache, bei den übrigen Menschen aber dieß leugne; also würde Gott ungerecht sein.*) Dieß ist allerdings eine Inconsequenz Augustins, aber eine solche, welche mit der Macht des sittlichen Gefühls zusammenhängt. Er scheute sich, die Causalität der Sünde auf Gott zurückzuführen und setzte als den Grund derselben die sittliche Selbstbestimmung des Menschen.

Hängt es nun durchaus von der gratia irresistibilis ab, ob Jemand zur Seligkeit gelangt, so kann die Ursache der Seligkeit des einen und der Unseligkeit des andern Theils nur in Gott, in seiner absoluten Prädestination zu finden sein; denn es bleibt nur die Annahme eines verborgenen Rathschlusses Gottes übrig, wonach er die Mehrzahl der Verdammniß überläßt, welche sie verschuldet haben, die Andern mit der Gnade beschenkt und zur Seligkeit führt. Dadurch gab Augustin vorzüglich Gelegenheit, ihm vorzuwerfen, daß er Gott ein ungerechtes Handeln beilege, und die Pelagianer wußten diese Blöße gut zu benutzen. Augustin berief sich auf Stellen der heil. Schrift, besonders Röm. c. 9, auf die unbegreiflichen Fügungen des menschlichen Lebens: zu diesen Völkern gelange das Evangelium, zu den andern nicht; das eine Kind werde getauft, das andere nicht. Er mußte um so leichter hieraus auf einen verborgenen Rathschluß Gottes folgern, da er voraussetzte, daß, wer in diesem Leben nicht zum Evangelium gelange, auf ewig verdammt bleibe. Um dieß zu erklären, sagt er, würden die Pelagianer in ihrer Philosophie keinen Grund finden.**) Es bewegt mich, sagst du, daß der Eine umkommt, der Andere getauft wird; auch mich bewegt es, weil ich ein Mensch bin. Würdest du aber nicht mit Recht zürnen, wenn das Thier Gott vorwerfen wollte: warum hast du mich zum Thier gemacht? Indeß fühlte er doch, daß man mit solchen Argumenten allein das sittliche Gefühl nicht befriedigen könne, und er fügt hinzu: wir können die göttlichen Fügungen nicht erklären; erst in einem höheren Dasein werden wir es erkennen; wenn wir nur glauben, daß

---

*) op. imp. 6, 22.

**) Sermo 26, 15.

bei Gott keine Ungerechtigkeit stattfindet, werden wir dort vollkommne Erkenntniß davon erlangen; willst du hier das Unbegreifliche begreifen, so bist du schon verloren. Julian entgegnet:*) in den Offenbarungen Gottes könne kein Widerspruch sein, daher nicht, was er der sittlichen Natur des Menschen eingeschrieben habe, der heil. Schrift widerstreiten. Wir nennen darum die Schrift eine heilige, weil sie mit der Vernunft und dem Glauben übereinstimmt. Die schwierigen Stellen, worauf Augustinus sich beruft, will er aus den klaren, an welche man sich halten müsse, erklärt wissen. Paulus sage auch, der Mensch mache sich selbst zu einem Gefäße der Ehre oder Unehre.**)

Augustin meinte zwar, daß mit der Besiegung des Pelagius auch sein eignes System von der absoluten Prädestination anerkannt sei; denn von seinem Standpunkt gab es kein Mittleres; aber er täuschte sich. Viele verwarfen mit ihm die pelagianische Lehre, ohne seine Prädestinationslehre anzuerkennen; wie sich dieß bei Innocenz von Rom bemerken läßt, so auch wohl bei Hieronymus. Dieser sagt zwar:***) der Stolz des freien Willens wird gebrochen, weil der Mensch gezogen wird und wohl gar gegen seinen Willen; aber man hat dieß vermuthlich nur für einen der übertreibenden Ausdrücke zu nehmen, die häufig bei ihm vorkommen, da er an andern Stellen freie Empfänglichkeit von Seiten des Menschen voraussetzt: Wollen und Laufen ist mein, aber auch dieß Meine wird nicht mein sein ohne die göttliche Hülfe.†) Deutlicher noch in dem Folgenden:††) wo Barmherzigkeit und Gnade Gottes ist, da liegt zum Theil der freie Wille brach, welcher nur darin besteht, daß wir wollen und verlangen. Nun ist es in der Gewalt Gottes, daß wir durch seine Hülfe zu erfüllen

*) op. impf. 1, 4.: Nihil ergo per legem Dei agi potest contra Deum legis auctorem. Quo uno compendio excluditur quidem, quidquid ab errantibus consuevit objici: sed nos ad docendum, quam sit veritas locuples, cui credimus, illis quoque Scripturarum locis, quae intellectum sententiae elocutionum perplexitate velarunt, expositionis lucem solemus adferre; ut originis suae dignitatem referata possideant, nec ab stemmate sacro velut notha aut degenerantia separentur. — cf. lib. 2, 144. Sanctas apostoli esse paginas confitemur non ob aliud, nisi quia rationi, pietati, fidei congruentes erudiunt nos, et Deum credere inviolabilis aequitatis, et praeceptis ejus moderationem, prudentiam, justitiam vindicare.

**) op. impf. 1, 133—135.

***) contr. Pelagian. dial. 3.

†) ep. ad Ctesiph.

††) dial. c. Pelag. 3. initium.

vermögen, was wir verlangen und erstreben; unser ist, zu bitten — Gottes, zu geben; unser ist, anzufangen — Gottes, zu vollenden; unser, darzubringen, was wir können — Gottes, zu erfüllen, was wir nicht können. — Die Lehre von der absoluten Prädestination konnte ohne praktisch nachtheilige Consequenzen vorgetragen werden, wenn sie mit Augustins Besonnenheit und Gewandtheit behandelt wurde. Besonders solchen Menschen, die durch die ganze Entwicklung ihres religiösen Lebens und Denkens zu dieser Lehre gelangt waren, gab ihr einmal begründeter Glaube den innern Frieden und die Zuversicht der eigenen Prädestination. Anders aber war es mit denen, welchen dieß System von außen herangebracht wurde, und welche sich in inneren Kämpfen befanden. Unter den Mönchen des Klosters zu Adrumetum in Byzacene waren einige, welche durch die Prädestinationslehre in Augustins Schriften zu der Folgerung gebracht wurden, die Anstrengungen der Menschen seien ganz unnütz, da Gott alles wirke; es sei daher ungerecht, die Sünder zu bestrafen. Augustinus, aufgefordert (427), dem entgegen zu wirken, verfaßte seine Werke de gratia et libero arbitrio und de correptione et gratia. Es war in der Regel nicht seine Art, vor den Folgerungen seines Systems zu erschrecken; er suchte die Bedenken zurückzuweisen, indem er es dialectisch entwickelte. Die Lehre von der Gnade leugne nicht den freien Willen, sondern setze ihn voraus, indem sie ja für den menschlichen Willen berechnet sei. Er bewegte sich hier wieder in der oben bemerkten Zweideutigkeit des Begriffes vom freien Willen. In dem zweiten Buch wollte er auseinander setzen, wie auch nach seinem Systeme Tadel und Bestrafung der Menschen stattfinden könnte. Erstens habe die ganze Menschheit in Adam gesündigt; daher könne der Einzelne sich mit der allgemeinen Sündhaftigkeit nicht entschuldigen und trage seine Sünde als eigene Verschuldung; dann aber habe Gott es einmal so geordnet, daß die menschlichen Mittel angewendet werden sollen, wenngleich sie fruchtlos seien ohne die Gnade. Er wollte es unbestimmt lassen, wer zu den Prädestinirten gehöre, um den Menschen vor Hochmuth zu bewahren. Es gibt daher kein sicheres Kennzeichen der Prädestination zum Heil, als das donum perseverantiae. Da es also unsicher ist, müssen wir jedenfalls das Unsrige thun. In der Voraussetzung, daß die Sünder, welche zwar jetzt fehlen, doch zu den Prädestinirten gehören, müssen wir in christlicher Liebe auf sie zu wirken suchen. Allein diese Art, die Schwierigkeit zu heben, war nicht geeignet, alle

Gemüther zu beruhigen, wie Augustin es selbst erfuhr. So weit es sich in dem Gegensatz zwischen ihm und Pelagius um die übrigen Dogmen gehandelt hatte, hatte er das allgemeine christliche Bewußtsein, den herrschenden Geist der Kirche für sich; anders war es mit der Lehre von der unbedingten Prädestination und unwiderstehlichen Gnade. Diese stritt ebenso wie die pelagianischen Gegensätze mit dem bisher entwickelten christlichen Bewußtsein der Kirchenlehrer, und die Folge war, daß eine mittlere Partei sich bildete, welche in der Vertheidigung der Lehre von einem sittlichen Urstande, von den Folgen der ersten Sünde, von der Sündhaftigkeit und Erlösungsbedürftigkeit der menschlichen Natur, von der Gnade als einer inneren Mittheilung göttlichen Lebens mit Augustin übereinstimmte, aber mit jenen beiden Dogmen desselben sich nicht versöhnen konnte.

4. Der semipelagianische Streit.

Walch, V. J. Geffken, historia Semipelagianismi antiquissimi. Gottg. 1826. 4. Wiggers, Augustinismus u. Pelagianismus. Th. 2.

Es waren zwei Schüler des Augustin in Gallien, Prosper Aquitanus und Hilarius, welche ihm durch Briefe*) Nachricht gaben von einer in der eben bezeichneten Weise sich aussprechenden Opposition in Südgallien. Sie meldeten, daß die Gegner zwar die Pelagianer bekämpften, aber behaupteten, daß dieß geschehen könne, ohne die Lehre von der absoluten Prädestination anzunehmen. Augustin lege die dafür angeführten biblischen Stellen auf eine der Kirchenlehre fremde Weise aus; wenn auch die Prädestinationslehre wahr wäre, müßte man sie doch nicht verkünden, da sie nur schaden könne; denn diese Dinge könnten von keinem Menschen begriffen werden. Sie setzten die Gnade bedingt durch den freien Willen, obgleich sie ebenfalls von einer gratia praeveniens redeten. Augustin verfaßte die Bücher de praedestinatione sanctorum und de dono perseverantiae, worin er, was von seinem Standpunkte viel ist, anerkannte, daß diese Gegner von den Pelagianern verschieden seien, indem sie die Lehre von der Erbsünde, gratia praeveniens, justificatio gelten ließen und zugaben, daß Niemand für sich selbst genug sei zum Anfang und zu der Vollendung der guten Werke. Wenn sie nach dieser Wahrheit wandelten und zu Gott beteten, würde auch ihnen wohl noch die rechte Erkenntniß der Prädestination zu Theil werden.

*) Augustin. epp. 225. 226.

Merkwürdig ist, wie er als Beweis für dieselbe Christum anführt, ihn bezeichnet als das praeclarissimum lumen praedestinationis et gratiae, indem man ja bei ihm von keinem Verdienste auf Seiten der Menschheit reden könne, wodurch er zu dieser Würde gelangt sei. Schon in dem Buche de correptione et gratia hatte er gesagt*): es wird doch keiner so blind im Glauben sein, um zu behaupten, daß Christus durch freien Willen verdient habe, Sohn Gottes zu sein. Wir erkennen hier den Zusammenhang der differenten Auffassungen in der Christologie und Anthropologie. So zeigt sich dieser bei Theodor von Mopsuestia, indem er gemäß seiner Lehre von dem freien Willen in der menschlichen Natur die Sündlosigkeit Christi als ein posse non peccare vorstellte, während Augustin von seinem anthropologischen Standpunkt aus in Christo das non posse peccare setzte. Die Pelagianer ließen ihre anthropologischen Ideen nicht mit Consequenz auf die Christologie einwirken. Indeß ist doch bemerkenswerth, wie Julian den Augustin beschuldigt, daß, wenn er die concupiscentia bei Christo leugne, er ihn nicht für einen wahren Menschen halte. Beachtenswerth ist ferner, daß Cassianus**) und Gennadius***) von Leporius behaupten, er sei Pelagianer gewesen. Augustin berief sich für die Annahme, daß nach dem Urtheil der Kirche alles allein von der Gnade abhange, auch auf die Kirchengebete zur Bekehrung der Ungläubigen und zur Stärkung der Gläubigen. Er war nicht der Meinung, daß die Lehre von der absoluten Prädestination nicht öffentlich vorgetragen werden sollte; dieß gelte von Wahrheiten, durch welche man nur klüger und nicht besser werde; diese aber sei sehr wichtig für die christliche Vervollkommnung derer, die sie recht verstehen. Sie werden durch sie dazu bewogen, sich zu demüthigen und allein auf Gott ihr Vertrauen zu setzen. Mißverstanden freilich könne sie practische Nachtheile bringen; dieß gelte aber von allen Wahrheiten, z. B. von der göttlichen Präscienz ebenso. Beim Vortrage jener Lehre solle man immer in dem Bewußtsein sprechen, daß man Gläubige, also Prädestinirte vor sich habe, und von den Verworfenen nur in der dritten Person reden; dann werde diese Lehre dem Menschen ein um so sichereres Vertrauen bei seiner Heiligung einflößen. Diese Entgegnungen befriedigten so wenig, daß seitdem die

*) § 30.

**) de incarnat. 1, c. 4.

***) viri illustr. 59.

Semipelagianer noch weit offner hervortraten. Die Reaction ging von einem Theil der südgallischen Mönche von viel mehr practischem, als speculativem Interesse aus. An der Spitze der Partei stand Johannes Cassianus*), Abt zu Massilia, ein Schüler des Chrysostomus und durch den orientalischen Einfluß auch hier bestimmt. Das practisch Christliche leitete ihn in Behandlung der Glaubenslehren; er nahm nichts an, was nicht geeignet war, allseitig das religiöse Bedürfniß zu befriedigen. Seine Aufmerksamkeit wendet sich der Erfahrung zu; er beobachtet die religiösen Naturen; ein System von bloß speculativer Consequenz konnte sich ihm nicht empfehlen. Seine Lehren, welche in seinen Schriften zerstreut sind**), haben die Absicht, den Glauben der Fischer, welcher durch ciceronische Beredtsamkeit verfälscht sei, in seiner Einfachheit darzustellen. Freier Wille und Gnade gehöre zusammen, und eben darum sei es die entgegengesetzte Einseitigkeit, entweder nur die Gnade oder nur den freien Willen zu behaupten. Augustinus und Pelagius haben jeder auf seine Weise Unrecht. Nicht wie bei jenem ist der Begriff der göttlichen Gerechtigkeit in der Bestimmung des menschlichen Looses nach der ersten Sünde vorwiegend, sondern der Begriff der erziehenden göttlichen Liebe, durch deren Fügungen die Menschen zur Buße geführt werden sollen. Auch er beruft sich auf die Unbegreiflichkeit der Wege Gottes, aber nicht für die Prädestination, sondern für die Mannichfaltigkeit der Fügungen, durch welche Gott die Verschiedenen zum Heile führt. Eben darum läßt sich nicht Ein Gesetz auf Alle anwenden; bei den Einen kommt die Gnade zuvor (gratia praeveniens), bei Andern geht das eigene Streben voran und dann kommt ihnen die göttliche Hülfe in der Gnade. In keinem Falle könne die göttliche Gnade unabhängig von der freien Selbstbestimmung des Menschen wirken. Wie der Landmann das Seinige thun muß, aber dieß alles nichts hilft ohne den göttlichen Segen, so muß der Mensch das Seinige thun; doch es nützt nichts ohne die göttliche Gnade.

Augustinus starb um 430, aber auch nach seinem Tode dauerte der Streit mit Heftigkeit fort; denn die semipelagianische Par-

---

*) st. gegen 440. Institution. coenobial. libb. XII. collationes Patr. XXIV. de incarnatione adv. Nestor. libb. VII. Opp. ed. Lugdun. 1516. Lips. 1733. Wiggers, de Joanne Cassiano. Rost. 1824. 1825. L. F. Méier, Jean Cassien. Strassb. 1840.

**) Besonders collatio XIII.

tei hatte großen Einfluß; es standen ihr aber auch Männer von Bedeutung gegenüber, namentlich Prosper*), der Führer der Augustiner, ein Mann, dessen innige Frömmigkeit ganz das Gepräge dieser Richtung trägt, welche mit seinem ganzen Leben und Denken genau zusammenhing. Er hat die augustinischen Ideen in seinen Schriften mit tiefem Gefühl, mit Scharfsinn und mit vorsichtiger Dialectik entwickelt; in dem Gedicht de ingratis vertheidigte er die unbedingte Prädestination und Gnade gegen die andere Partei, welche er Undankbare nennt. Den Augustin lobpreisend, sagt er:**) alle Freude ist ihm die Liebe Christi allein; da er sich selbst nichts Gutes zuschreibt, so ist er Gottes allein. Auf das Ansehen rechnend, welches Augustin in der römischen Kirche hatte, versuchten Prosper und Hilarius vom Bischof Cölestinus einen Ausspruch gegen die Semipelagianer zu erwirken, klagten über die Mönche, welche es wagten, das Andenken des Augustin zu verlästern, und erwarteten eine Erklärung, welche die augustinische Lehre gut heißen würde. Aber sie täuschten sich. Cölestin erließ um 431 ein Schreiben an die gallischen Bischöfe und tadelte die, welche Augustins Andenken nicht in Ehren hielten; seine antipelagianischen Schriften seien immer in der römischen Kirche als die richtigen anerkannt. Er giebt zu verstehen, daß Bischöfe selbst mit den Gegnern des Augustin einverstanden seien; aber eine dogmatische Entscheidung fällte er nicht, ließ es sogar zweifelhaft, ob die Anklagen gegründet seien. Mit diesem Briefe Cölestins sind in einigen alten Manuscripten des Kirchenrechts Aussprüche der römischen Bischöfe und der von ihnen gut geheißenen nordafrikanischen Concilien, welche im pelagianischen Streite gehalten waren, verbunden; aber es ist nicht zu bezweifeln, daß diese capitula nicht dem Cölestin gehören, sondern erst später hinzugesetzt sind. Merkwürdig, daß auch der Verfasser dieser Sammlung es nicht wagte, geradezu die absolute Prädestination zu behaupten. Es heißt nämlich: was aber die

*) Opp. ed. Jean Le Brun et Mangeant. Par. 1711.

**) carmen de ingratis v. 92 sqq.

— Quem Christi gratia cornu
Uberiore rigans, nostro lumen dedit aevo,
Accensum vero de lumine: nam cibus illi
Et vita et requies Deus est, omnisque voluptas
Unus amor Christi est, unus Christi est honor illi.
Et dum nulla sibi tribuit bona, fit Deus illi
Omnia, et in sancto regnat sapientia templo.

schwierigen Fragen betrifft, mit welchen sich die beschäftigt haben, welche die Häretiker bekämpften, so wagen wir nicht, sie zu verachten, halten aber nicht für nöthig, uns darauf einzulassen. Es erhellt leicht, daß Cölestins Entscheidung, welche Jeder nach seinem Sinn erklären konnte, der Partei des Augustin keinen Vortheil brachte. Wenn Prosper gegen gewisse Aeußerungen eines Vincentius schrieb*), so ist damit wohl kein anderer als Vincentius Lerinensis, der Verfasser des berühmten commonitorium gemeint; denn auch er ist Semipelagianer, da er wohl Pelagius und Cälestius, nicht aber jene unter den Irrlehrern nennt, und wenn er die angesehenen Kirchenlehrer aufzählt, nie dabei Augustin erwähnt. Er beabsichtigt zu zeigen, daß kein Ausspruch eines Kirchenlehrers gegen die einstimmige Lehre der Kirche etwas ausmachen kann. Wir haben Grund anzunehmen, daß er Augustin dabei im Sinne hatte, weshalb es nicht unwahrscheinlich ist, daß dieser Streit ihn zur Abfassung seines Werks veranlaßt hat. Er beruft sich auf Cölestins Worte in jenem Brief: desinat, si ita res sunt, incessere novitas vetustatem, und erklärt nach seinem Sinne novitas für die augustinische, vetustas für die altkirchliche Lehre. Er macht den merkwürdigen Zusatz, daß gewisse Städte und Provinzen angeklagt werden, weil sie diese Neuerungen ignoriren wollen.

Während des Kampfes, der in Südgallien fortdauerte, lassen sich drei Parteien unterscheiden: 1) die Anhänger der absoluten Prädestination in der schroffsten Form der Lehre; 2) die, welche durch den Gegensatz der Semipelagianer veranlaßt wurden, eine möglichst empfehlende Darstellung dieser Lehre zu suchen; 3) die Semipelagianer in mannichfachen Abstufungen. Diesen war es willkommen, wenn die Prädestinationslehre in die härteste Form gebracht wurde, weil sie dann für ihre Theorie um so leichter Anerkennung finden konnten. Unter denjenigen Werken, welche durch besonnene und milde Darstellung dem augustinischen System Freunde machen wollten, war epochemachend das anonym auf uns gekommene Buch de vocatione gentium, ein geschickter Versuch, die anstößigen Seiten des augustinischen Systems in den Hintergrund zu stellen, ohne einen der Grundgedanken aufzugeben. Es wird der Unterschied zwischen der bloß scheinbaren Tugend, der Legalität, und der wahren, welche von der Liebe zu

*) Gegen die capitula objectionum Vincentianarum.

Gott beseelt ist, auseinander gesetzt. Je thätiger der Wille des Menschen ist, desto leichter verfällt er in Sünde, bis er sich dem göttlichen zur Leitung untergeordnet hat. Von diesem beseelt, ist er ein geistlicher (voluntas spiritalis); er enthält den Keim aller wahren Tugend und kann nur durch die göttliche Gnade im Menschen zu Stande kommen. Diese wirkt aber nicht gewaltsam, sondern bestimmt Verstand und Herz in der Art, daß sie immer mitwirken; nur in der Form der natürlichen menschlichen Willensbestimmung geschieht das Wirken der göttlichen Gnade. Gott hat Keinen zum Verderben bestimmt, er will, daß Alle selig werden; Christus ist für Alle gestorben. Zum Beweise dienen die allgemeinen Offenbarungen Gottes (dona generalia gratiae), in welchen Allen die Mittel gegeben sind, zur Erkenntniß Gottes zu gelangen. Hiernach scheint der Verfasser sich von dem augustinischen Particularismus zu entfernen, hebt das Gesagte aber sogleich wieder auf: nicht durch jene allgemeine Gnade könne der Mensch zur Seligkeit gelangen, sondern nur durch die besondere (gratia specialis), durch welche der geistige Wille erzeugt wird. Kann der Mensch nun etwas thun, um diesen zu erlangen? Der Verfasser verneint es. Er unterscheidet von dem allgemeinen göttlichen Willen, der sich in der Schöpfung kund giebt, eine besondere Allgemeinheit (specialis universitas) des göttlichen Willens, nach welcher Gott Alle, denen er seine gratia specialis ertheilt, zur Seligkeit prädestinire. Der Grund der Auswahl bleibe uns verborgen. Drei Grundsätze müssen festgehalten werden: Gott will, daß alle Menschen selig werden; Niemand kann durch sein Verdienst, Jeder nur durch Gottes Gnade selig werden; in die Tiefe der göttlichen Rathschläge kann der menschliche Verstand nicht eindringen. Wenn man nur das Letztere recht beachte und nicht nach dem Unbegreiflichen forsche, so sei zwischen dem Ersten und Zweiten kein Streit. Hier also ist die gratia irresistibilis gesetzt, aber ihr zwingender Charakter verdeckt, sofern sie in der Form der freien Selbstbestimmung wirkend dargestellt wird. Die Prädestination ist nicht klar ausgesprochen, sondern nur von ihrer negativen Seite dargestellt. Damit sind dann widersprechende Sätze verbunden: Gott will, daß alle Menschen selig werden sollen, und andere, mit denen es also nicht ernst gemeint sein kann. Da die Menschen geneigt sind, sich durch Formeln zu täuschen, so wirkte die geschickte dialectische Form des Buches zu weiterer Verbreitung der augustinischen Lehren. — Schwer ist die Frage zu beantworten, wer

der Verfasser des Werkes sei. Man hat es dem Ambrosius, dem Prosper und Leo dem Großen zugeschrieben. Dem Ambrosius gehört es gewiß nicht, denn es paßt weder zu seiner Zeit, noch zu seiner Lehre; mit der Lehre der beiden Andern stimmt es am meisten überein. Paschasius Quesnel und Griesbach*) haben für die Autorschaft Leo's den Beweis zu führen gemeint, aber vollständig erwiesen ist sie noch nicht. —

Um diese Zeit entstand die Behauptung, daß es eine Secte der Prädestinatianer gebe, welche den freien Willen gänzlich und auch der Form nach leugneten, und alles im Menschen von der göttlichen Vorherbestimmung abhängig machten. Man hat gefragt, ob es wirklich eine solche von der augustinischen Lehre abweichende Secte gegeben habe. Das Vorhandensein einer bestimmt gesonderten Secte müssen wir leugnen. Die Nachricht von ihr rührt nur von semipelagianischer Seite her. Hier benutzte man schroffere Darstellungen des augustinischen Systems, um den Urheber zu verketzern. In der dem Prosper zugeschriebenen Chronik aus dem 5. Jhh. wird die Häresie der Prädestinatianer vom Jahre 418 abgeleitet und hinzugesetzt: quae ab Augustino dicitur coepisse initium. Da dieß anstößig erschien, findet sich in einer andern Lesart die Besserung: ab Augustini libris male intellectis. Das merkwürdigste hierher gehörige Dokument ist das Buch unter dem Titel praedestinatus, welches der Jesuit Sirmond 1643 herausgab, in der Zeit des Streites zwischen den Jesuiten und Jansenisten. Man beschuldigte daher gern die Jesuiten, daß sie es untergeschoben hätten; aber es trägt zweifellos das Gepräge seines Ursprungs in der semipelagianischen Periode. Das Buch besteht aus drei Theilen; der erste gibt eine Darstellung aller Häresien bis auf die Zeit des Verfassers.**) Das zweite Buch stellt die neunzigste Häresie dar, die der Prädestinatianer, in einem ihnen zugeschriebenen Dokumente und behauptet, daß der Urheber desselben es dem Augustin untergeschoben habe. Das dritte Buch ist die Widerlegung dieser Häresie. Der Verfasser des ersten und dritten Buches muß ein Semipelagianer sein; denn er rechnet zwar die Pelagianer unter die Häretiker, die Semipelagianer aber zählt er nicht unter ihnen auf. Seine eigene Lehre legt er im dritten Buche dar. Er nimmt eine gratia praeveniens an, versteht aber darunter die

*) Abhandlungen herausggb. von Gabler Bd. I.

**) D. erste B. auch im Corp. haeresiologic. ed. F. Oehler. t. I. Berol. 1856.

Erlösung der Menschen durch Christus, welche objectiv bei allem vorausgesetzt wird, und ohne welche die Anstrengungen zur Erlangung des ewigen Lebens unnütz sind. In manchen besondern Fällen erwecke Gott auch durch außerordentliche Fügungen zum Glauben, aber nie ohne die freie Selbstbestimmung; die Gnade weckt täglich den schlummernden Willen. Dieß alles paßt zu dem Semipelagianismus. In dem zweiten Buche wird die Lehre von der absoluten Prädestination mit gesuchter Härte dargestellt. Gott habe den Menschen entweder zur Gerechtigkeit, oder zur Sünde prädestinirt. Der Prädestinirte mag noch so viel sündigen und widerstreben, er wird ohne seinen Willen zur Seligkeit kommen. Umgekehrt, wer zum Tode bestimmt ist, arbeitet umsonst. Dieß beweise das Beispiel des Judas. Meinst du mit deinem Gebet und Fasten heiliger zu sein, als Judas, welcher der Jünger Christi war und doch, weil er dazu prädestinirt war, den ewigen Tod gefunden hat? Im Gegentheil, der Apostel Paulus hatte größere Sünden begangen, als irgend Jemand, und doch, weil er zum Apostel prädestinirt war, ist er mit einem Mal von allen Sünden frei geworden. Solche absichtliche Härten können wohl den Argwohn erregen, ob Jemand von einem ehrlich gemeinten Standpunkte dieß Buch geschrieben, ob es nicht vielmehr jener Semipelagianer untergeschoben habe. Da dieser aber sagt, es sei dem Augustin untergeschoben und doch das Dokument keine Spur davon enthält, daß der Verfasser für Augustin gelten wolle, so scheint zu folgen, daß jener es nicht gemacht, sondern vorgefunden und wirklich für das Werk eines Prädestinatianers gehalten habe. Dieß ist um so gewisser, da manche Behauptungen in der Schrift nicht von einem Semipelagianer herrühren können. Warum sollte es auch undenkbar sein, daß Jemand in dem blindesten Eifer für die Lehre von der Prädestination so weit gegangen sei? Es fragt sich, ob der Verfasser nur einen schroffen Ausdruck augustinischer Lehre gebe oder sich wirklich von ihr entferne. Es könnte das Letztere nur darin gefunden werden, daß auch bei dem ersten Menschen der freie Wille nicht anerkannt und er daher durch Gottes Willen zum Fall bestimmt gedacht wurde: die spätere supralapsarische Lehre. Diese ist im Buch zwar nicht direkt ausgesprochen, aber manches Andere zeugt davon, daß der Verfasser so weit ging. Und wenn Augustin Zartgefühl genug hatte, wenigstens den ersten Menschen von der absoluten Prädestination auszunehmen, so fiel bei einem Verfasser, der das sittliche Gefühl oft genug verhöhnt, dieser Grund hinweg.

Unter den Semipelagianern, welche den Kampf gegen die Prädestinationslehre fortsetzten, ist besonders Faustus von Regi ausgezeichnet. Er stritt wider den Presbyter Lucidus, einen Anhänger, nicht der Lehre des praedestinatus, sondern nur des Augustin. Er suchte ihn zuerst in einem Briefe*) zu bewegen, folgende Sätze zu widerrufen: der Mensch werde durch Gottes Vorsatz zum Verderben bestimmt; ein Getaufter oder ein Heide werde verdammt, nicht weil sie durch eigene Schuld die Gnade nicht annehmen, sondern weil ihnen nicht die hinlängliche Gnade gegeben worden; Christus sei nicht für Alle gestorben; wer ein Gefäß der Unehre sei, könne sich nicht zum Gefäß der Ehre machen. Die wahre Lehre, sagte Faustus, sei, daß es vom Menschen abhange, ob er die Gnade annehme oder nicht. Lucidus sträubte sich anfangs, ward aber um 472 durch Concilien zu Arles und Lyon (475) zum Widerruf bewogen. Die erste Versammlung beauftragte den Faustus, eine Darstellung der reinen Lehre zu geben, was sein Werk veranlaßte de gratia Dei et humanae mentis libero arbitrio.**) Er vergleicht den Gegensatz der Freiheit und Gnade mit dem des Göttlichen und Menschlichen in der Person Christi: wie man hier jeder Natur ihre besonderen Eigenschaften beilegen müsse, so sei auch bei dem Menschen zu unterscheiden, was von der Gnade Gottes herrühre und was des Menschen sei. Der freie Wille müsse nicht als vernichtet gedacht werden, sondern dem Menschen komme es zu, sich durch eigene Anstrengung und Gottes Hülfe das göttliche Wohlgefallen wieder zu erwerben. Es ist ihm ein Funken eingepflanzt, welchen er mit Hülfe der Gnade nähren soll. Ein gemäßigter Vertheidiger derselben Lehren war der Presbyter Gennadius zu Massilia. In seinem Werk de dogmatibus ecclesiasticis***) sagt er: Gott mahne den Menschen zuerst und lade ihn ein zum Heil; in des Menschen Gewalt stehe es, ihm zu folgen. In seinem Buch de viris illustribus cap. 38 spricht er rühmend von Augustin, scheut sich aber doch nicht hinzuzusetzen: es sei ihm geschehen, daß er durch sein Vielschreiben in den Fehler verfallen sei, von welchem Salomon im 10. Kap. der Proverbien sage: wo viele Worte sind, da geht es ohne Sünde nicht ab. Er gedenkt eines Irrthums, der aus den vielen Reden geflossen sei, womit er wohl die Lehre von

*) Mansi VII. pag. 1008.

**) bibl. Patr. Lugdun. tom. VIII.

***) ed. Elmenhorst 1614. Oehler Corp. haeresiol. t. I.

der absoluten Prädestination meint. Dieser sei entstanden durch Uebertreibung, aber Augustin sei darum noch nicht in eine Häresie verfallen.

Neben den Semipelagianern hatte in Südgallien auch Augustin eine bedeutende Partei für sich. Dazu gehörten Männer von ausgezeichneter Besonnenheit, Klarheit und persönlicher Autorität: Avitus, Bischof von Vienne, und Cäsarius, Bischof von Arles; der Letztere ein wahrhaft frommer, durch praktisches Interesse, Eifer und Tüchtigkeit in der Seelsorge hervorragender Mann. Augustins Lehre war mit seiner ganzen Auffassung des Christenthums verwachsen; er hielt sich an die praktische Seite und vermied alle Uebertreibung und Leidenschaftlichkeit der Darstellung. Seine Entwicklung der Prädestinationslehre ist analog der des Buches de vocatione gentium: der Mensch könne nichts thun; alles komme von der Gnade her, und er habe sich daher zu demüthigen. Gerade die gemäßigte Darstellung dieses einflußreichen Mannes mußte den Sieg der augustinischen Lehre befördern. Ueberdieß hatten sich in Nordafrika bedeutende Nachwirkungen der augustinischen Schule erhalten. Manche treffliche Männer, welche zu deren Anhängern gehörten, waren unter den Verwüstungen der Vandalen nach Sardinien, Corsika, Constantinopel geflüchtet. Durch diese und andererseits durch eine Zahl von Mönchen am schwarzen Meere, den sogenannten scythischen Mönchen, die in der griechischen und lateinischen Kirche hin und herzogen und eifrige Anhänger der augustinischen Orthodoxie waren, erhielt der Streit eine neue Anregung. Die Mönche brachten ihn in Constantinopel unter der Regierung des Justinus in Bewegung und richteten sich besonders gegen das Buch des Faustus. Sie wandten sich durch einen nach Constantinopel geflüchteten nordafrikanischen Bischof Possessor an Hormisdas von Rom und forderten sein Urtheil darüber. Er sprach sich gemäßigt aus; er erklärte die Schriften Augustins, insbesondere die an Hilarius und Prosper gerichteten, für Normen der Orthodoxie, wollte aber den Faustus nicht verdammen. Es scheint, daß er weder die eine, noch die andere Partei ganz zurückweisen wollte. Seine Zurückhaltung mißfiel den Mönchen; entweder müsse man das Buch verdammen oder die augustinische Lehre für falsch erklären. Sie suchten einen Widerspruch in den Ausdrücken des Hormisdas nachzuweisen. Das Buch des Faustus schickten sie nun an den Bischof Fulgentius von Ruspe in Numidien, den bedeutendsten unter

den vertriebenen Afrikanern. Er schrieb ein Werk gegen Faustus zur Vertheidigung des augustinischen Systems.*) Consequent zwar, aber ohne die Uebertreibungen des praedestinatus, behauptet er eine praedestinatio duplex, ein Ausdruck, der in späteren Streitigkeiten Wichtigkeit erhielt, worunter er aber nur die Vorherbestimmung der Erwählten zur Seligkeit und der Verdammten zu den ewigen Strafen versteht. Indem nun auch in Südgallien der Streit sich erneute, bewirkte Cäsarius, daß um 529 ein Concil zu Oranges eine von ihm entworfene Lehrformel annahm, welche den augustinischen Lehrbegriff von der Gnade gegen die Semipelagianer feststellte. Anathematisirt wurden Alle, welche die göttliche Barmherzigkeit in ihrem Wirken durch die menschlichen Anstrengungen bedingt setzten. Buße und Glauben kommen durch die göttliche Gnade zu Stande; denn Paulus spricht: was hast du, das du nicht empfangen hast? und: durch die Gnade Gottes bin ich, was ich bin. Wenn wir Gutes thun, so wirkt es Gott in uns; was der Mensch davon hat, rührt aus jener Quelle her. Zugleich aber wird den empörenden Behauptungen der Prädestinatianer widersprochen. Daß Jemand zum Bösen prädestinirt sei, heißt es, glauben wir nicht, sondern verdammen mit allem Abscheu solche Lehre. Diese Beschlüsse wurden durch das gleich folgende Concil von Valence und durch Bonifacius II. von Rom bestätigt. Er verdammte die, welche behaupten, daß der Glaube an Christum aus der Freiheit der Natur komme und das Gute der Natur viel mehr sei als Christus. So hatte die augustinische Lehre von der Gnade in der occidentalischen Kirche gesiegt; aber merkwürdig ist die milde Weise, mit der man zwar die Lehre von einer gratia praeveniens als Quell aller Anregung des Guten, aber nicht die von einer gratia irresistibilis und absoluten Prädestination aussprach.

In ähnlicher Weise erscheint die Lehre in den Schriften Gregor's des Großen und wird durch ihn der Folgezeit vermittelt. Das Gute, sagt er,**) was wir thun, ist sowohl Gottes, als unser; es kommt von Gott durch die gratia praeveniens, es ist unser durch den Gehorsam des freien Willens. Wenn***) die gratia praeveniens wirkt und der menschliche Wille ihr folgt, so dürfen wir sagen, daß

*) de veritate praedestinationis et gratiae Dei. 3 libb. Bibl. Patr. Lugdun. tom. IX. pag. 232.

**) Job. l. 33, § 40.

***) Job. l. 24, § 24.

wir uns selbst befreien, weil wir durch unsere Freiheit in die göttliche Gnade einstimmen. In solchen Stellen ist nicht einmal der die Gnade bedingende freie Wille mit Klarheit ausgeschlossen. Er beschreibt die umbildende Macht der Gnade:*) o wie groß ist dieser Künstler, der heilige Geist, welcher ohne allen Verzug des Lernens in allem, was er will, die Seele belehrt, sobald er sie berührt; denn plötzlich verändert er sie; plötzlich verleugnet sie, was sie war, und wird, was sie nicht war. Noch deutlicher als in dieser Stelle liegt aber die augustinische Lehre von der Prädestination in seinen Bestimmungen über das schöpferische Wissen Gottes:**) vor Gott ist alles Gegenwart; alles, was Gott erkennt, erkennt er nicht, weil es so ist, sondern es ist so, weil er es so erkennt. Wie sehr er aber bemüht ist, die Causalität des Bösen von Gott fern zu halten, erhellt aus seiner Erklärung von Jes. 45, 7: Gott schafft das Gute und das Böse; wo er dieß von dem Uebel versteht, welches von Gott zum Guten geordnet werde. Die Verhärtung der Herzen durch Gott deutet er dahin, daß Gott die Gnade, wodurch die Herzen hätten erweicht werden können, ihnen nicht verleihe, was aber von ihnen selbst verschuldet sei.***) Auch ihn mußte die Lehre von der Verdammniß der ungetauften Kinder zur Annahme der absoluten Prädestination führen. Wenn wir fragen, warum die Einen getauft werden, die Andern nicht, so ist die Antwort: je dunkler dieß ist, desto demüthiger müssen wir den göttlichen Rathschluß verehren.†) Er lehrte mit Augustin, daß vor dem Tode Keiner gewiß sein könne, ob er zu den Prädestinirten gehöre. Er ermahnt daher, mit Furcht und Zittern an dem Heil zu arbeiten.††)

Da nun diese gemäßigte Ausdrucksweise der augustinischen Lehre sich erhielt, trat bei Vielen die Lehre von der absoluten Prädestination in den Hintergrund gegen die Lehre von der Erlösung; aber auch die Anhänger der schrofferen Ausdrucksweise erhielten sich, und in diesem Gegensatze waren neue Kämpfe vorbereitet.

Die orientalische Kirche. Diese Streitigkeiten blieben der orientalischen Kirche nach ihrer innern Bedeutung fern; sie wurde nur äußerlich davon bewegt, wenn sie vom Abendland hineingezogen, und

*) Homil. in Evangel. l. 2, 30. § 8.

**) Job. l. 20. § 63.

***) Job. l. 3. § 15.

†) Job. l. 27. § 7.

††) Epp. l. VII. ep. 25.

namentlich, wenn die ihr eigenthümlichen nestorianischen damit in Verbindung gesetzt wurden.

Julianus von Eklanum berief sich auf die Uebereinstimmung mit Theodorus von Mopsuestia und begab sich in dessen Nähe. Dagegen soll nach einer Angabe des Marius Mercator Theodorus einer Synode in Cilicien, welche den Julianus verdammte, beigewohnt und zugestimmt haben. Allein diese Nachricht kommt von einem zu leidenschaftlichen Gegner, als daß sie glaubwürdig wäre, und würde auch in diesem Falle noch nicht beweisen, daß er seine Ueberzeugung verleugnet und den Pelagianismus unbedingt verworfen hätte; denn da überhaupt im Orient eine unbedingte Verdammung dieser Lehre nicht zu Stande kommen konnte, so würde es sich fragen, in welcher Beziehung sie auf der Synode verurtheilt sei. Es ist leicht erklärlich, daß Theodorus in manchen Punkten den Pelagianismus verworfen habe. Er soll nach Marius Mercator*) auch gegen Augustin ein Buch verfaßt haben. Aus diesem hat Photius**) Fragmente aufbewahrt. Schon der Titel: gegen die, welche sagen, daß der Mensch nach einer Naturnothwendigkeit und nicht nach freiem Vorsatz sündige, zeigt die Tendenz gegen Augustins Lehren von der Erbsünde und Prädestination. Nach Photius aber war das Buch nicht gegen Augustin selbst, sondern gegen Hieronymus, der darin Aram heißt, gerichtet, und an sich ist dieß wahrscheinlicher, da Theodorus von Augustin wenig wissen konnte.

Das System des Theodorus ist weit consequenter, weit mehr aus einem Guß, als das pelagianische. Ihm steht als Prinzip fest, daß der ganze Weltlauf von Gott nach einem unwandelbaren und weisen Rathschluß so geordnet sei, daß die Realisirung desselben durch keine zufällige Begebenheit gestört werden konnte. Dieß gilt auch von der Sünde des ersten Menschen. Gott würde das Hervortreten der Sünde ganz verhindert haben, wenn er es für heilsam gehalten hätte; aber er wollte, daß die Menschen durch eigene Erfahrung zum Bewußtsein ihrer Schwäche kommen und den Unterschied zwischen Gutem und Bösem erkennen sollten. Die Geschichte der Schöpfung zerfällt in zwei große Abschnitte:***) der erste, welcher bis zur allgemeinen Auf-

*) Ed. Garn. pag. 97.

**) Cod. 177. πρὸς τοὺς λέγοντας φύσει καὶ οὐ γνώμῃ πταίειν τοὺς ἀνθρώπους.

***) Marius Mercator pag. 100. ed. Garn.: Quod placuit Deo, hoc erat in

erstehung reicht, ist die Periode, in welcher die vernünftige Creatur sich selbst überlassen, daher nothwendig der Vergänglichkeit und Versuchung unterworfen ist; in der zweiten herrscht Offenbarung des göttlichen unvergänglichen Lebens, ein Reich der unwandelbaren Heiligkeit in der verherrlichten, durch die Gemeinschaft mit Gott über sich selbst erhobenen Natur. Den Uebergang zwischen beiden vermittelt die Erlösung unter den Bedingungen der Freiheit. Kämpfend erhebt sich der Mensch von dem niedern zum höhern Zustande; er nimmt den bedeutendsten Platz in der Schöpfung ein, weil er Repräsentant Gottes in ihr ist, und selbst die Engel müssen ihn dafür anerkennen.*) Von der menschlichen Natur mußte daher die Weltentwicklung ausgehen, in ihr die Erlösung zu Stande kommen. Alles erscheint durch die Freiheit vermittelt; durch sie tritt die Versuchung zum Bösen ein, und durch sie sollte sich der Mensch zum Guten hinwenden. Gott gab ihm ein Gebot, den Gehorsam zu prüfen; er sah den Ungehorsam voraus und hatte ihn in den Weltplan mitbegriffen; da er erfolgte, sprach Gott das Todesurtheil über den Menschen aus. Der Tod war von

---

duos status dividere creaturam, unum quidem, qui praesens est, in quo mutabilia omnia fecit, alterum autem, qui futurus est, cum renovans omnia ad immutabilitatem transferet.

*) Philoxenus de creatione l. VI. cap. 10, 17.; cf. Commentar. in epistolam ad Rom. Spicilegium Romanum Tom. IV. pag. 527; cf. auch Coloss. 1, 16 sqq.: Propter hominum enim malitiam omnis ut ita dixerim creatura disrumpi videbatur propter propinquitatem eam, quam ad hominem cuncta habere videbantur. Avertebant enim se nobis angeli et omnes invisibiles virtutes propter indevotionem nostram, quam erga Deum exercebamus. Insuper etiam nos ipsi morte solvimur, ex qua accidebat, animam separare a corpore. Etenim et omnis connexio creaturae hinc solvebatur. Fictus enim est homo a principio quasi aliquod animal cognatione omnibus junctum, eo quod corpus quidem generaliter ex omnibus consistebat, i. e. ex quattuor elementis, anima vero ad invisibiles virtutes propinquitatem habere videbatur. Una vero quaedam universorum copulatio ex hinc fieri videbatur, omnibus in id ipsum concurrentibus, ita ut et uno consensu Deo redderent debitam culturam cum cauta solicitudine, omnes etiam illis, quae illius legibus consentanea erant, obtemperare properabant. Quia propter peccatum facti sumus mortales, anima etiam a corpore separabatur; solvebatur hinc propinquitatis copulatio, ita ut nec ultra existimarent invisibiles virtutes aliquam sibi nobiscum esse communionem secundum corporis nostri diligentiam. — Unde et hi, qui insistebant visibilibus naturis et commovebant eas pro nostra utilitate secundum positum sibi terminum, nolebant ea ultra implere, si non promissione percepissent, quod omnia aspera solverentur. (J.)

Anfang in der menschlichen Natur angelegt,*) die göttliche Pädagogik aber stellte ihn als Strafe der Uebertretung dar, damit die Strafwürdigkeit der Sünde daran erkannt würde.

Obgleich Theodorus in der Lehre von der ersten Sünde und ihren Folgen mit Pelagius übereinstimmen konnte, so erhielt sie doch im Zusammenhang mit der Lehre von den beiden Standpunkten der Weltentwicklung eine andere Stellung. Wenn er von einer Seite die Sünde aus der Freiheit ableitet, so ist sie andererseits als etwas Nothwendiges in der Wandelbarkeit der vernünftigen Wesen begründet. Aber ebenso hat auch die Erlösung und Gnade, nicht, wie bei Pelagius, einen bloß zufälligen, sondern einen nothwendigen Platz im System. Nur darin stimmt er mehr mit Jenem überein, daß er die Erlösung nicht sowohl in den Gegensatz zu dem von der ersten Sünde ausgehenden Verderben stellt, als vielmehr zu der sich selbst überlassenen Natur überhaupt. Er betrachtet sie überwiegend von der positiven Seite, als die Verherrlichung der menschlichen Natur und die Steigerung der natürlichen Kräfte Adams. Aus dieser Auffassung der menschlichen Natur und ihrer Bedeutung im Universum erhellt also, wie es zur Realisirung der Erlösung und der zweiten Weltperiode überhaupt nöthig war, daß der göttliche Logos in Christo die menschliche Natur annahm und diese in freier Entwicklung stufenweis darin fortschritt, Organ des Logos zu sein, bis dieß bei der Auferstehung zur Vollendung kam. Die Erlösung hängt mit der Schöpfung genau zusammen; sie ist ihre Vollendung, die Realisirung ihres Ziels, und die Sünde eine Vermittlung zu demselben. Demgemäß versteht er die Sündenvergebung durch Christus in dem positiven Sinne, das ist Mittheilung der *ἀναμαρτησία*, des göttlichen, über die Sünde erhabenen Lebens in seiner Gemeinschaft. Unter diesen Gesichtspunkten konnte Theodorus den Tod Christi nicht so auffassen, als habe er sich demselben in eigentlicher Bedeutung einer Sündenstrafe der Menschheit unterzogen; sondern Christus mußte alle Entwicklungen des menschlichen Organismus durchschreiten, daher auch den Tod, welcher zugleich erforderlich war, um ihn zu dem höhern Standpunkt göttlichen Lebens überzuleiten.

---

*) Catena Nicephori I. pag. 98.: *ἡ μὲν πλάσις ἡτοιμάσθη τῷ θνητῷ βίῳ· ἡ δὲ τῆς ἐντολῆς δόσις καὶ τὸ αὐτεξούσιον προεγύμνασε καὶ ἔδωκε τῇ γνώμῃ τῶν αὐθαιρέτων ἀγώνων τὴν πρόφασιν καὶ τὸ τῆς θνητότητος συμφέρον ἔδειξεν.*

Chrysostomus und Augustin, die einflußreichsten Männer in beiden Kirchen, sind besonders dazu geeignet, den einen christlichen Geist unter den bedeutendsten dogmatischen Gegensätzen kennen zu lehren. Es ist dieselbe christliche Innigkeit, die sich in der größten Verschiedenheit der durch Eigenthümlichkeit und Bildungsgang bedingten Formen darstellt. Hätten sie einander berührt, so würde leicht ein Kampf zwischen beiden entstanden sein. Chrysostomus ist eine durchaus praktische Natur. In Augustin ist das praktische Element mit einem herrschenden speculativ dialectischen Geiste verbunden; sein Talent ist ein systematisches, er liebt die Verfolgung der logischen Consequenz. Bei Jenem wiegt das Gefühl und die praktische Erfahrung vor; das systematische Interesse liegt ihm ferner, und gegen alles auf die Spitze Gestellte hat er eine natürliche Abneigung; er ist ein mehr johanneischer, Augustin ein paulinischer Geist. In beiden hatte die Erziehung einer frommen Mutter das christliche Leben gegründet, aber sehr verschieden war ihre weitere Entwicklung. Augustin kehrte erst nach heftigen Stürmen des innern und äußern Lebens zum Evangelium zurück; Chrysostomus hingegen ging seinen Weg ruhiger fort, trat zuerst in ein äußerlich nicht so bewegtes Leben ein, und seine mildere Natur fand den Frieden leichter. Gleich dem Pelagius bildete er sich im Mönchthum, aber er übertraf ihn weit an Tiefe des Gemüthes und an Geist. Ihm, welcher sehnsüchtig nach der wahren Heiligung strebte, war das Mönchthum der Quell reicher innerer Erfahrung. Seine praktische Richtung ging nicht, wie die des Pelagius, neben dem Religiösen her, sondern entsprang daraus. Da es ihm gewiß war, daß das ganze Leben des Gläubigen nur in der Gemeinschaft mit Christo wurzele, so kam er nie zu einer Veräußerlichung der Sittenlehre wie Pelagius. Christus blieb der Mittelpunkt seines Lebens; sich ganz in ihn hineinzuleben, setzt er als die Hauptaufgabe. Von der andern Seite entwickelte sich bei ihm eine Asketik, wobei es ihm wichtig war, die Heiligung von seiner Willensbestimmung abhängig zu machen, gleich wie er selbst sich mit Spontaneität fortgebildet hatte. Augustin hatte den Manichäismus, Skepticismus, Platonismus durchirrt, bis es ihn wieder zur heiligen Schrift hintrieb; bei Chrysostomus war ein gleichmäßiger religiöser Fortschritt mit einem anhaltenden Studium der Bibel verbunden. Auch las er sie nicht wie Jener mit einer schon ausgeprägten individuellen religiösen Richtung, sondern er vertiefte sich in sie, um aus ihr seine Glau-

benslehre zu bilden; die besonnenen Grundsätze der antiochenischen Schule leiteten seine Auslegung, und sein inneres christliches Leben gab ihm den Commentar dazu. Während sich bei Augustin alles um gewisse Hauptpunkte der christlichen Lehre drehte, bildete sich, wie sein Leben, so auch sein Denken harmonischer aus der Schrift; und wenn Augustin in seiner Behandlung der Bibel bei einzelnen Theilen, besonders den paulinischen, beharrte, so wendete sich Chrysostomus allen Theilen gleichmäßig zu. Eine eigenthümliche Bedingung lag für ihn in der großen Hauptstadt, in welcher er seinen Wirkungskreis fand. Die Erfahrung, welche Pelagius machte, bestätigte sich auch ihm: die große Welt, die sich mit dem Schein des Christenthums bedeckte, entschuldigte ihre Lasterhaftigkeit mit der Berufung auf die Macht der Sinnlichkeit, auf die Versuchungen des Satans, auf ein Verhängniß, welches den Menschen mit Nothwendigkeit zum Guten oder Bösen bestimme. Der Kampf gegen solche Vorwände, gegen das Mißverständniß des Glaubens, bestärkte ihn, den freien Willen als den Hebel aller sittlich religiösen Entwicklung des Menschen zu betrachten und zu bezeichnen. Dieß sittliche Interesse hatte ihn zu einem christlichen Stoicismus geführt, der sich in den Grundsätzen aussprach: der Mensch macht sich selbst zu allem; er kann zu nichts gezwungen werden; ihm kann nichts schaden, wenn er sich selbst nicht schadet; alles hängt von dem rechten Gebrauch der Gnadenmittel ab. Unter jenen Verhältnissen und unter den Schicksalen, die ihn trafen, befestigten sich diese Grundsätze immer mehr; von ihnen getragen, zeugte er auch in seinem Elende von Christo und bewährte sie bis an seinen glorreichen Tod.

In den Grundgedanken des Augustin tritt neben der göttlichen Liebe mit noch größerer Bedeutung die göttliche Strafgerechtigkeit hervor; bei Chrysostomus dagegen herrscht der Gesichtspunkt der göttlichen Liebe, das Bestreben, sie in allem zu verherrlichen und in der Erziehung der Menschheit anschaulich zu machen. — Der Urstand des Menschen war nach seiner Lehre eine ungetrübte Reinheit und Glückseligkeit. In der *ἀπάθεια* allen Versuchungen zur Sünde entnommen, führte er ein schmerzloses Leben, ein Vorbild der Unsterblichkeit, zu welcher er, wenn er ohne Sünde blieb, unmittelbar übergehen sollte.*) Jedoch in

---

*) Homil. 17. in Genes. cap. 3. tom. IV. pag. 133: *πάντα γὰρ ἐποίησε — ὥστε τὸ ζῶον τοῦτο τὸ λογικὸν τὸ ὑπ' αὐτοῦ δημιουργηθὲν ἐν πάσῃ*

diesem Zustande konnte er um so leichter seine Abhängigkeit von Gott vergessen. Um ihm das Bewußtsein davon zu erhalten und seinen Gehorsam zu üben, gab Gott ihm sein Gebot. Der Mensch übertrat es aus sittlicher Nachlässigkeit, indem er seine Willenskraft nicht gebrauchte. Er fiel nun der Strafe anheim, welche aber hauptsächlich zur Erziehung dienen soll; er ward aus dem Paradiese und in die Welt der Kämpfe gestoßen, um sich darin zu bilden. Der Tod ist mit diesem Zustande nothwendig verbunden; er hat ein *σῶμα παθητόν* und ist nun den sinnlichen Versuchungen ausgesetzt.*) Die allgemeine Sündhaftigkeit der menschlichen Natur verkennt Chrysostomus nicht.**) Wer kann sich rühmen, sagt er, ein heiliges Herz zu haben? Doch findet sich keine scharfe Ausprägung der Lehre von der Erbsünde. Die Worte: durch Einen sind Alle sündig, erklärt er metonymisch von der Strafe der Sünde***), und leugnet auch, daß sich an den Kindern etwas Verdammliches finde. Von der Uebertragung der Schuld Adams auf die Nachkommen ist er noch weiter entfernt; er stellt das Bedenken auf, wie denn der Tod auf alle Uebrigen habe übergehen können, und antwortet: aber auch kein Mensch ist ohne Sünde, wenn er auch nicht dieselbe Sünde wie Adam begangen hat. Doch können alle diese Uebel dem Menschen nur zum Besten dienen, wenn er seinen freien Willen anwendet; sie sind ihm dann Antriebe zum sittlichen Kampfe. Nicht der sterbliche Körper, sondern der schlechte Wille sei die Wurzel des Bösen.†) Aus der Bedeutung, welche er der Sünde beimaß, folgte eine Anerkennung der Nothwendigkeit der Gnade und Erlösung; er erklärt daher: wir haben die Rechtfertigung nicht durch unser Verdienst erhalten, sondern wir verdanken das Heil dem Willen Gottes.††) Ebenso erhellt, daß er alles göttliche Walten im Menschen durch dessen freien Willen mitbestimmt sein lassen mußte, und von einer absoluten Prädestination und unbedingt wirkenden Gnade bei ihm nicht die Rede sein konnte. Der Allgenugsame, sagt er, bedarf unsrer nicht, sondern da er alles unsres

---

τιμῇ τυγχάνειν καὶ κατὰ μηδὲν ἐλαττοῦσθαι τῆς τῶν ἀγγέλων διαγωγῆς, ἀλλὰ καὶ ἐν σώματι τὴν ἐκείνων ἀπάθειαν κεκτῆσθαι.

*) Für den ganzen Ideenzusammenhang vgl. Hom. in Gen. 16. 17. 18.

**) Hom. 8. in I Corinth. § 2. tom. X. pag. 67.

***) Hom. 10. in Rom. § 2. 3. tom. IX. pag. 523.

†) Hom. 17. in I Corinth. § 4. pag. 150.

††) Hom. 1. in I Corinth. § 1. pag. 3; hom. in Rom. 7, § 1. 8.

Heiles wegen thut, läßt er es von unsrem Willen abhangen. Deshalb thut er Keinem Gewalt an; denn gegen den eigenen Willen zu seiner Verehrung gezogen werden ist so gut, als ihm gar nicht dienen.*) Gott kommt mit seinen Gaben unserm Willen nicht zuvor, sondern wenn wir nur anfangen, dann giebt er uns auch viele Gelegenheit zum Heil.**) Der Glaube ist nichts Geringes, sondern es bedarf dazu der göttlichen Gnade; aber es bedarf auch des eigenen Willens, daß man sich von Gott lehren lasse.***) Nicht deshalb stehen die Menschen den Engeln nach, weil sie Sinnlichkeit haben, sondern überall hängt alles vom freien Willen ab. Auch unter den Geistern giebt es solche, die schlechter als der Mensch geworden sind. Klage daher den Schöpfer nicht an und sage nicht, als sinnlicher Mensch kann ich nicht gut sein.†) Die Prädestination versteht er von dem vorangehenden allgemeinen Rathschluß, den Gott vor der Schöpfung der Welt gefaßt, durch Christum die Welt zu erlösen. Gottes Erwählung zwingt die Berufenen nicht, sondern regt sie nur an. Charakteristisch ist für diese Betrachtungsweise seine Behandlung der Bekehrungsgeschichte des Paulus.††) Augustin macht daran die Unbedingtheit der göttlichen Gnade und Prädestination anschaulich; er hingegen sagt: die Gnade wirkte es durch ihn, aber deshalb ist es doch seine Sache, da er sich so großer Gnade würdig gemacht hat. Ohne seinen Willen hätte die Gnade in ihm nichts wirken können. Nicht die Wunder des Paulus, sondern seine Liebe erwirb dir. Viele, welche die größten Wunder sahen, sind doch abgefallen. Paulus nennt die Gnade, damit es nicht scheine, als habe er alles von sich selbst, er nennt aber auch seine Anstrengungen.†††) Aus diesen Voraussetzungen ergiebt sich ferner, daß auch Chrysostomus gleich den andern Orientalen besonders die positive Beziehung der Erlösung hervorhob, ohne die negative aber gänzlich davon auszuschließen. — Ein Diaconus Annianus von Celeda, ein Pelagianer, welcher zu den standhafteren gehörte, die ihre Stellen niedergelegt hatten, übersetzte diese Predigten über die Bekehrung des Paulus und über Matthäus ins La-

*) Hom. in Joh. 10, § 1. tom. VIII. pag. 57.

**) In Joh. hom. 18, § 3. pag. 107.

***) Hom. 45, § 3. pag. 265.

†) Hom. 75, § 5. pag. 445.

††) Hom. tom. III. pag. 98 sqq.

†††) Cf. Hom. 2. in Rom. § 3. tom. X. pag. 440.

teinische mit einer Vorrede, worin er das System des Chrysostomus zu Gunsten des Pelagianismus zu deuten suchte.

Bei Photius *) findet sich die Anzeige einer merkwürdigen Schrift, worin es heißt, daß die Häresien der Pelagianer und des Nestorius dieselben seien; es wird aus einem Briefe des Cyrill an Theodosius die Behauptung angeführt: was die Pelagianer von den Gliedern Christi sagten, das sage Nestorius von Christo selber. Dem Prinzip nach ist dieß richtig, indeß beruht doch der Zusammenhang beider Parteien im nestorianischen Streit nicht so sehr auf diesem objectiven Grunde, da die Verbindung der Christologie und Anthropologie nicht mit Bewußtsein verfolgt wurde, als vielmehr auf zufälligen Ursachen. Nestorius wollte den Julianus und andere Bischöfe, die sich nach Constantinopel geflüchtet hatten, aus Billigkeitsgründen nicht aufopfern und nahm dadurch zuerst den römischen Bischof gegen sich ein. Er hielt damals vier Predigten zur Darstellung seiner Anthropologie, von denen wir drei lateinisch durch Marius Mercator, die vierte griechisch in den Werken des Chrysostomus haben.**) Sie zeigen, daß er von Augustin ferne, aber auch kein Anhänger des Theodor von Mopsuestia war. Die alexandrinische Partei verdammte auf dem Concil zu Ephesus mit Nestorius auch den Pelagius und Cälestius; aber schwerlich bewog dazu eine genaue Kenntniß des innern Zusammenhanges der Streitpunkte; es geschah nur im Interesse der römischen Kirche, welche ihrerseits sich gegen Nestorius erklärte. Die orientalische Kirche behauptete fortwährend die ältere Lehre von dem Zusammenwirken der Gnade und Freiheit, ohne sich in eine nähere Untersuchung des Verhältnisses einzulassen. Am meisten blieb sie dem Semipelagianismus verwandt. Dieß erhellt noch aus den Briefen des Abtes Isidor von Pelusium, welcher von der Sünde Adams eine Verderbniß der menschlichen Natur ableitet; sie ist aus der ἀπάθεια in die ἐμπάθεια, in die Affekte und Versuchungen herabgesunken. Das Uebel wird vermehrt durch die Nachlässigkeit der Menschen; doch ist ein Same des Guten geblieben; wer ihn ausbildet, ragt hervor im Guten, der Andere nicht. Der freie Wille bedarf des Beistandes der göttlichen Gnade, aber dieser fehlt auch nie, wenn der Mensch nur das Seine

*) Codex 54.

**) Tom. X. pag. 733.

thut. Eine unwiderstehliche Gnade leugnet er, nimmt aber in gewissen Fällen eine zuvorkommende an. Die absolute Prädestination verwirft er eifrig; alle Gnadenmittheilungen sind durch den freien Willen des Menschen bedingt. Nicht eine willkürliche Erwählung findet statt, denn sonst wäre das Himmelreich keine Belohnung des Kampfes.*)

d. Die Lehre von der Kirche.

Die Veräußerlichung der Kirche war im Abendlande schon feste Norm geworden; man betrachtete sie als einen äußerlichen Organismus, fortgepflanzt durch die Succession der Bischöfe, welche die nothwendige Vermittlung mit Christo und für die Theilnahme am heiligen Geist und der Seligkeit bilde. Augustin eignete sich diese schon vor ihm vorzüglich in Nordafrika entwickelte Auffassung an, weil sie seinem eigenen religiösen Leben entsprach, und führte sie systematischer aus. In dem Wechsel der Standpunkte, auch vom Skepticismus hin und her geworfen, ward er endlich zur Hingabe an eine äußere Auctorität, als von Gott gegründet, geführt, wie es in seinem Grundsatz liegt: fides praecedit intellectum. Die Wirkungen des Christenthums wurden ihm ein und dasselbe mit denen der Kirche. So ist er von einer Seite eine Säule des katholischen Prinzips und Standpunktes geworden, wie er von der andern durch seine Lehre von dem lebendigen Glauben und dem innern göttlichen Leben der Gnade die Anschließung für das protestantische Element darbot und die Reaction gegen das katholische begründete.

Es war der Donatismus, eine dem Novatianismus ähnliche Form des Separatismus, welcher gegenüber Augustin die Lehre von der Kirche entwickelte. Auf beiden Standpunkten verwechselt man wiederum die sichtbare und unsichtbare Kirche und sucht bei jener die Prädikate der Reinheit und Heiligkeit. Der Separatismus ist vorherrschend subjectiv, der katholische Standpunkt objectiver; auf diesem wird der Begriff der katholischen Kirche und somit die Heiligkeit und Reinheit von dem Objectiven, von der Fortpflanzung der Kirche durch die Succession der Bischöfe abhängig gemacht. Darum hatte für Augustin dieser Streit eine so hohe Wichtigkeit, weil er durch den Separatismus Viele von der Gemeinschaft mit der Kirche abgeführt sah, welche allein die Verbindung mit Christo und die Seligkeit zu vermit-

*) S. seine Briefe lib. III, 204. 171; 13, 165; II, ep. 2.

teln schien. In diesem Sinne sagt er:*) zum Heil kann Keiner gelangen, der nicht Christus zu seinem Haupte hat; Christum aber zum Haupt haben kann Niemand, welcher nicht Glied seines Leibes, der Kirche, ist. Auf donatistischem Standpunkte machte man das Prädikat der Katholicität abhängig von dem Subjectiven der Reinheit und Heiligkeit. Eine Kirche, welche unwürdige Mitglieder unter sich duldet, wird verunreinigt und hört damit auf, die katholische zu sein. Die Donatisten sagten: wer auf die rechte und gesetzmäßige Weise als Christ erwiesen ist, ist mir der katholische.**) Die Katholiker wollten Würdige und Unwürdige in diesem Leben noch vermischt lassen und die Sichtung der letzten Entscheidung vorbehalten. Man berief sich auf die Parabel vom Weizen und Unkraut. Sie behaupteten, der Acker darin sei die sichtbare Erscheinung der Kirche; die Donatisten hingegen verstanden unter dem Acker die Welt, in welcher Gute und Böse gemischt seien. Nicht also in der Kirche solle Unkraut und Frucht vermischt bleiben, sondern in der Welt. Nur eine Unterscheidung des Begriffes der Kirche als einer unsichtbaren und sichtbaren hätte zu einer Verständigung führen können. Die Katholiker streiften zuweilen in ihrer Polemik daran an, und die Donatisten warfen ihnen deshalb vor, daß sie zwei Kirchen annähmen. Die Andern vertheidigten sich, indem sie den Unterschied zurückführten auf verschiedene Zustände der einen Kirche in ihrem zeitlichen und ewigen Leben, wie man ja auch bei Christo den Zustand vor und nach der Auferstehung unterscheide. Augustin strebte eine angemessene Unterscheidung aufzustellen; aber da er sich scheute, die Begriffe bis zu ihrer letzten Grenze zu verfolgen, so verfiel er in Unklarheiten. Er spricht***) von denen, welche im Hause Gottes sind per communionem sacramentorum, und denen, welche außerhalb des Hauses sind per perversitatem morum. Viele†) sind durch die Gemeinschaft der Sacramente mit der Kirche und sind doch nicht in der Kirche. Ferner: die, welche in der Kirche zu sein und Christum zu widerlegen scheinen, und also nicht zu jener Kirche gehören, welche der Leib Christi ge-

---

*) De unitate eccl. c. 49.

**) Optatus von Mileve de schism. Donat., ed. du Pin 1700, gesta collat. Carthag. III. c. 99, p. 467.

***) De baptismo IV, 1—4.

†) De unitate eccl. 74: multi sunt in sacramentorum communione cum ecclesia et tamen jam non sunt in ecclesia.

nannt wird. In diesen Aussprüchen liegt der Unterschied einer wahren Kirche, welche der eigentliche Leib Christi ist, und einer, die es nur zu sein scheint; jenes würde die unsichtbare sein. Dieselbe Voraussetzung liegt in den Worten:*) die Unwürdigen sind nicht in jener Gemeinschaft der Kirche, welche in den Gliedern Christi heranwächst zum Bau Gottes; jene Kirche ruht auf dem Felsen. Er unterscheidet das corpus Christi verum et permixtum, und sagt, es gehöre nicht wahrhaft das zum Leibe Christi, was nicht immer mit ihm sein werde. Die Heuchler seien nicht mit ihm, obgleich sie in seiner Kirche sind.

In der orientalischen Kirche herrscht zwar gleichfalls der veräußerlichte Begriff der Kirche, ist aber nicht so systematisch ausgebildet und läßt in manchen Spuren eine geistigere Auffassung durchschimmern. Cyrillus von Jerusalem**) definirt die katholische Kirche als die über die ganze Welt zerstreute, welche den vollständigen Complex der christlichen Wahrheit überliefert, und die Menschen ohne Unterschied der Bildung zur Frömmigkeit führt. Hier also keine Hinweisung auf die Nothwendigkeit der Vermittlung durch die succedirenden Bischöfe, sondern das Katholische wird in der Lehre und geistigen Einheit gesucht. Chrysostomus sagt bei Erklärung der Worte***), sein Lob sei in der Gemeinde der Heiligen: die Kirche ist Name einer Gemeinschaft und Zusammenkunft. Die Kirche†) besteht nicht in Dach und Mauern, sondern in Glauben und Leben. Isidorus von Pelusium††) setzt die Kirche in die Gemeinschaft der Heiligen, welche bestehe durch den rechten Glauben und rechten Lebenswandel.

Die Veräußerlichung des katholischen Kirchenbegriffes rief eine Reaction hervor bei einem Manne, in welchem auch übrigens die Regungen eines protestantischen Elementes kenntlich sind, bei Jovinia-

---

*) Contra literas Petiliani, B. 2, § 247: nec ideo putandi sunt esse in Christi corpore, quod est ecclesia, quia sacramentorum eius corporaliter participes fiunt. Illa enim et in talibus sancta sunt, et eis indigne tractantibus et sumentibus ad maius iudicium valebunt. Ipsi autem non sunt in illa ecclesiae compage, quae in membris Christi per connexum et contactum crescit in incrementum Dei. Illa quippe ecclesia in petra est.

**) Catech. 18, § 23.

***) In Psalm. 149. tom. V. p. 498: ἡ αἴνεσις αὐτοῦ ἐν ἐκκλησίᾳ ὁσίων — ἐκκλησία γὰρ συστήματος καὶ συνόδου ἐστὶν ὄνομα.

†) Tom. III, pag. 386. hom. de Eutropio.

††) Epist. lib. II, 246.

nus.*) In diesem Geiste polemisirte er gegen die Werkheiligkeit, die quantitative Abschätzung des Sittlichen, die consilia evangelica; er machte das Prinzip des lebendigen Glaubens und die Einheit des christlichen Lebensprinzipes geltend. Nicht nur hierin, sondern auch in der Lehre von der Gnade stimmt er im Grunde mit Augustin überein. Die Verwandtschaft beider ist ebenso merkwürdig, als ihr Gegensatz. Jovinian gelangte consequent zur Erkenntniß der unmittelbaren Beziehung des christlichen Bewußtseins auf Christus und zu einem Begriffe von der Kirche, welcher aus dieser abgeleitet und ihr daher untergeordnet war. Dieß liegt in den Worten: die Kirche sei gegründet in Hoffnung, Glaube und Liebe.**) Denn er sieht sie demnach an als eine sich von innen heraus entwickelnde Gemeinschaft. In dieser Kirche sei nichts Unreines, sei jeder von Gott gelehrt; in sie könne keiner mit Gewalt einbrechen, noch den Eingang erschleichen. Wie also Jovinian die paulinische Lehre vom Glauben vortrug, so auch den Begriff der unsichtbaren Kirche, während Augustin die Entwicklung seines gleichen Grundbegriffes durch die Einmischung des katholischen Begriffes von der Kirche hemmt.

Aus der Nothwendigkeit der äußerlichen Kircheneinheit hatte man bereits die weitere Consequenz gezogen, daß sie eine äußere Repräsentation haben müsse, und man hatte begonnen, sie in Rom als der cathedra Petri zu suchen. Die nordafrikanische Kirche, obgleich sie in einzelnen Fällen sich unabhängiger zeigte, und insbesondere Augustin, ging auf diese Betrachtungsweise ein. Die Kirche habe den Gipfel ihrer Auktorität, weil sie von der apostolica sedes (des Petrus) her für alle Zeiten durch die Folge der Bischöfe sich fortpflanze.***) Hiernach gründet er die Succession der Bischöfe vorzüglich auf die Succes-

---

*) cf. Hieronym. contr. Jovinian. libb. II. Augustin. de haeresib. 82. — B. Lindner, de Joviniano et Vigilantio purioris doctrinae antesignanis. 1840.

**) I, 2: Scimus ecclesiam spe, fide, caritate inaccessibilem, inexpugnabilem; non est in ea immaturus, omnis docibilis; impetu irrumpere vel arte eludere (Neander: illudere) potest nullus. II, 19: Sponsa, soror, mater et quaecunque alia putaveris vocabula unius ecclesiae congregatio est, quae nunquam est sine sponso, fratre, filio. Unam habet fidem, nec constupratur dogmatum varietate, nec haeresibus scinditur. Virgo permanet. Quocunque vadit agnus, sequitur illum; sola novit canticum Christi.

***) De utilitate credendi 35: dubitavimus nos eius ecclesiae condere gremium, quae usque ad confectionem generis humani ab apostolica sede per successiones episcoporum — culmen auctoritatis obtinuit?

sion derselben in der römischen Kirche. Wer kennt nicht, sagt er, den Principat jenes Apostels, welcher jeder andern bischöflichen Würde vorzuziehen ist?*) Aber in der Erklärung und Anwendung jener Worte Christi, worauf man besonders den Primat des Petrus gründete, stimmt Augustin mit sich selbst nicht überein. In seinen Retractationen**) stellt er zwei verschiedenartige Deutungen der Worte: du bist Petrus u. s. w., neben einander, zuerst: Petrus sei der Fels, auf welchen die Kirche gegründet worden; oft habe er aber auch die Deutung befolgt, daß Christus der Fels, und Petrus so genannt sei wegen seines Bekenntnisses, und daß er in diesem Bekenntniß die Kirche darstelle. In demselben Sinn sagt er:***) der Fels wird nicht nach Petrus, sondern Petrus nach dem Felsen benannt, wie nicht Christus nach den Christen, sondern diese nach Christo. Hierin liegt wiederum ein Merkmal des protestantischen Elementes in Augustin, denn die Entwicklung dieser Erklärung führt zu dem Resultat, daß alles religiöse Bewußtsein unmittelbar auf Christus zu beziehen sei, und daß von hier die Gemeinschaft ausgehe, welche die Kirche genannt werde. Hingegen bei den römischen Bischöfen, wie namentlich bei Leo dem Großen, waren aus der ersten Auffassung der Worte Christi und aus der Idee einer nothwendigen äußerlichen Repräsentation der Kirche schon Folgerungen entwickelt, in denen das mittelalterliche Pabstthum sich vorgebildet zeigt.†)

c. Die Lehre von den Sacramenten.

1. Von den Sacramenten im Allgemeinen.

Der Begriff des Sacramentes und der Umfang seiner Anwendung war noch immer unbestimmt und bildete erst durch die

---

*) De baptismo contra Donatistas II, 2.

**) I, 21.

***) Tractat. in Joan. 124, § 5: ecclesia non cadit, quoniam fundata est super petram, unde Petrus nomen accepit. Non enim a Petro petra, sed Petrus a petra, sicut non Christus a Christiano, sed Christianus a Christo vocatur. Ideo quippe ait Dominus: super hanc petram aedificabo ecclesiam meam, quia dixerat Petrus: tu es Christus, filius Dei vivi. Super hanc ergo petram, quam confessus es, aedificabo ecclesiam meam. Petra enim erat Christus, super quod fundamentum etiam ipse aedificatus est Petrus, I Cor. 3, 11.

†) Leo, sermo 80: civitas sacerdotalis et regia, per sacram b. Petri sedem caput orbis effecta, latius praesidens religione divina, quam dominatione terrena. Vgl. Perthel Leo d. Gr.

Praxis seine Bestimmtheit aus. Die rhetorische Uebertreibung, mit welcher die griechischen Homileten die Wirkungen der Sacramente beschrieben, beförderten den Glauben an ihre magische Wirksamkeit. Augustinus zuerst beschäftigte sich mit einer gründlicheren Untersuchung über den Begriff des Sacramentes und dessen Verhältniß zum Christenthum, und ward hierbei auf Manches geführt, was mit den herrschenden kirchlichen Annahmen nicht übereinstimmte. Er stellte eine geistigere Auffassung hin im Gegensatz gegen die magische, wenngleich auch er der katholischen Betrachtungsweise Elemente darbot, welche eifrig von ihr benutzt wurden. Das Sacrament ist nach seiner Bestimmung nichts anderes, als ein sichtbares Zeichen, welches eine göttliche Sache darstellt, sacramentum oder signum sacrae rei die res sacramenti bezeichnend;*) was sonst das hörbare Wort, das stellt hier gleichsam ein sichtbares Wort dar (verba quaedam visibilia).**) Das Zeichen ist zeitlich und wandelbar, die göttliche Sache dagegen unwandelbar.***) Dieß entwickelt er im Gegensatz gegen die Manichäer, welche gegen die Ableitung des Judenthums und Christenthums von demselben Gott den Einwurf machten: wie konnte Gott sich selbst widersprechen und die von ihm eingesetzte Ordnung wieder aufheben? Hierauf erwidert er: das Göttliche an sich ist dasselbe, nur die Zeichen für die Darstellung desselben mußten sich verändern. Es giebt nach ihm nur eine justificatio, welche im alten Testamente vorgebildet ist. Das sinnliche Zeichen ist nothwendig bei einer religiösen Gemeinschaft; aber wiederum kann dieses an sich nicht auf den Geist wirken, nicht die Heiligung und justificatio mittheilen, sondern es kann nur dienen als Zeichen und Vehikel der göttlichen Gnade, welche die einzige Quelle der justificatio ist. Nicht Moses vollzog die Heiligung, sondern er ist nur ein Organ,†) Gott aber ist es, dessen unsichtbare Gnade die Heiligung durch seinen Geist mittheilt. Diese unsichtbare Gnade wirkt durch die Sacramente, aber sie könnte auch ohne

*) De catechiz. rudibus 50: sacramenta signacula quidem rerum divinarum esse visibilia, sed res ipsas invisibiles in eis honorari.

**) Contra Faustum 19, 16.

***) Ep. 138, 8.

†) Quaest. in Levit. lib. III. quaestio 84: quomodo et Moses sanctificat et Dominus? Non enim Moses pro Domino, sed Moses visibilibus sacramentis per ministerium suum; Dominus autem invisibili gratia per spiritum sanctum, ubi est totus fructus etiam visibilium sacramentorum.

sie wirken. Es sei absurd, zu sagen, daß jene unsichtbare Heiligung nicht nützen könne ohne die visibilia sacramenta; es sei nur die gewöhnliche, von Gott gegründete Ordnung, daß die Gnade solche Sacramente zu ihren Organen mache, und wenn Jemand diese göttliche Ordnung verachte, sage er sich dadurch auch von der Gnade los.

Der Streit über die Objektivität der Sacramente kam in dieser Periode besonders auf Veranlassung des Kampfes mit den Donatisten zur Entscheidung. Diese zeigen überhaupt das Bestreben, einen frühern Standpunkt in der Entwicklung der Kirche zu fixiren. Wie in ihren Bestimmungen über Kirche und Staat, so bemerkt man dieß auch in denen über die Sacramente; sie haben die Neigung, das Objektive dem Subjektiven unterzuordnen, und demgemäß hielten sie auch den ältern subjektiven Standpunkt in der Behauptung fest, daß die Sacramente nur gültig seien, wenn sie von würdigen Mitgliedern der katholischen Kirche verwaltet würden. Petilianus behauptete daher:*) wer die Taufe von einem Ungläubigen empfange, empfange nicht den Glauben (die Taufe), sondern nur Schuld; denn bei jeder Sache komme es auf ihre Wurzel an, und wenn Jemand das rechte Haupt nicht habe, so sei die Handlung nichtig; er müsse der wahren, heiligen Kirche angehören. Dieser Richtung entgegentretend, sagt Augustin: Christus allein ist der rechte Ursprung, Wurzel und Haupt; er allein kann den Menschen gerecht machen. Daher sind die Sakramente überall gültig, wo seine Einrichtung verwaltet wird. Es kommt nicht darauf an, was der Mensch, sondern was Christus sei; von ihm geht alles aus. Man verglich von Alters her den Christenberuf mit einem Kriegsdienste und die Taufe mit der Einweihung dazu. Dem in das Heer Eintretenden wurde das stigma militare aufgeprägt. Da nun Augustinus das Objective der Taufe geltend machen will, sagt er, hierauf anspielend:**) wie wenn Jemand desertirt, er doch immer dieß stigma hat, so bleibt auch bei dem Zeichen, welches die Taufe aufprägt, etwas Unvertilgbares; es zeugt nur gegen den, welcher dem christlichen Beruf nicht treu bleibt. Hieran schloß sich die katholische Lehre von dem character indelebilis, den gewisse Sakramente ertheilen sollten. Augustin stellt den Standpunkt der Knechtschaft und den der Freiheit, den jüdischen und christlichen entge-

*) contra litteras Petil. I, 6. 7.

**) contra epistolam Parmeniani II, 29.

Auf dem letzteren sind nicht nur wenigere Zeichen, sondern es ist auch ein verschiedenes Verhältniß derselben zum religiösen Bewußtsein gegeben: auf dem gesetzlichen Abhängigkeit des Bewußtseins von den religiösen Zeichen, auf dem christlichen Unterscheidung des Zeichens und der göttlichen Sache mit klarem Bewußtsein und richtiges Verständniß der Beziehung beider zu einander. Jedes Sacrament, sagt er*), führt zur Betrachtung der Sache und zur Anwendung auf das Leben. Die Betrachtung der Wahrheit erhebt das Gemüth zur Liebe zu Gott; die Anwendung auf das Leben besteht in der Liebe zu den Menschen. Die Zeichen sind aus dem gewöhnlichen Leben genommen, sie können daher nicht den Eindruck als etwas Wunderbares machen. Nur wenn das Sacrament nicht verstanden wird, bringt es eine gewisse unbewußte heilige Scheu hervor, hingegen verstanden erzeugt es eine fromme Freude.**)

Die Zahl der Sacramente. Augustin setzt nach seiner freien und geistigen Gottesverehrung Taufe und Abendmahl ausdrücklich als Sacramente des Christenthums, allerdings hinzufügend: und wenn etwas Anderes im neuen Testamente empfohlen werde.***) Anderweitig pflegt er vier Sacramente anzunehmen. In der Auffassung der Confirmation, Buße und priesterlichen Ordination hatte sich schon in der vorigen Periode der Anfang sacramentlicher Betrachtungsweise gebildet. Noch mehr ist dieß in der gegenwärtigen der Fall; man redete von der Wirkung der letzteren, als mache sie den Priester zu einem andern Menschen; und indem man eine magische

---

*) Posteaquam resurrectione Domini nostri manifestissimum indicium nostrae libertatis illuxit, nec eorum quidem signorum operatione gravi onerati sumus, sed quaedam pauca pro multis eademque factu facillima et intellectu augustissima et observatione castissima ipse Dominus et apostolica tradidit disciplina. — Quae unusquisque cum percipit, quo referantur imbutus agnoscit, ut ea non carnali servitute, sed spiritali potius libertate veneretur. De doctrina Christiana III, 13.

**) Nihil tam pie terret animum, quam sacramentum non intellectum: intellectum autem gaudium pium parit et celebratur libere, si opus est tempori. Expositio epistolae ad Galat. III, 19; cf. ep. 54 u. 55 ad Januarium.

***) ep. 54 ad Januarium 1: primo tenere te volo — Dominum nostrum — leni jugo suo nos subdidisse et sarcinae levi; unde sacramentis numero paucissimis, observatione facillimis, significatione praestantissimis societatem novi populi colligavit, sicuti est baptismus trinitatis nomine consecratus, communicatio corporis et sanguinis ipsius, et si quid aliud in scripturis canonicis commendatur, exceptis iis, quae servitutem populi veteris — onerabant.

plötzliche Mittheilung des Geistes von ihr ableitete, der dann selbst alles Erforderliche wirke, hielten manche eine besondere Bildung zum geistlichen Stande für unnöthig. Indeß fand dieser Irrthum Widerspruch bei Augustin und Gregor von Nyssa. Die Firmelung (confirmatio, σφραγίς) ward bei den Griechen mit Salböl vollzogen und diente als Bestätigung der Taufe. Wie sehr das mystisch-liturgische Element der griechischen Kirche zur Vervielfältigung der Sacramente führte, erkennt man aus den untergeschobenen Schriften Dionysius des Areopagiten. Die liturgischen Elemente des Cultus und die der Hierarchie empfingen in ihnen eine mystisch-symbolische Deutung. Diese Schriften, obgleich ohne großen inneren Werth, erhielten doch, weil sie vorhandene Geistesrichtungen in die folgende Periode überleiteten, einen nicht geringen Einfluß. Die Sacramente, welche sie bezeichnen, sind folgende: Taufe (φώτισμα), Abendmahl (κοινωνία συνάξεως), Priesterweihe (τελείωσις ἱερατική), Mönchsweihe (τελείωσις μοναχική), die Gebräuche bei kirchlicher Bestattung der Gläubigen (τὰ ἐπὶ τῶν ἱερῶν κεκοιμημένων). — Augustin legte für den Occident den Grund zu einem neuen Sacrament. Theils die Bezeichnung μυστήριον Ephes. 5, welche auf die Ehe angewandt ward, theils die Polemik gegen die Pelagianer, welche ihn beschuldigten, daß er die Kindererzeugung für etwas Satanisches halte, und gegen welche er um so mehr die Heiligkeit der christlichen Ehe geltend machte, bestimmte ihn, die Ehe sacramentum zu nennen und den Schluß auf ihre Unauflöslichkeit zu machen.*)

2. Die Taufe.

Im Orient wie im Occident war jetzt bereits die Voraussetzung herrschend, daß die Kindertaufe apostolische Einsetzung sei; aber besonders im Orient stimmte die Praxis damit nicht überein; im Ganzen wurde die Kindertaufe nicht eben häufig beobachtet, und Viele blieben Katechumenen bis in ihr spätes Alter. Denn die Gleichgültigkeit gegen das Christenthum, welche wiederum durch die Unterlassung der Kindertaufe vergrößert wurde, und die falschen Vorstellungen von der magischen Wirkung der Taufe, bei manchen auch eine irrige Ehrfurcht vor der Taufhandlung, welche dem Kinde die Güter derselben nicht anzuvertrauen wagte, bewirkte den Aufschub. Traten allgemeinere Unglücksfälle ein, so strömten oft große Mengen zur Taufe. Die Kirchenlehrer

*) de nuptiis et concupiscentia I, 11.

Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Basilius und Chrysostomus erklären die Kindertaufe für apostolischer Abkunft, empfehlen sie und widersprechen dem Glauben an eine magische Sündentilgung.

Aber in der Begründung der Nothwendigkeit und in dem Verständniß der Formel: zur Vergebung der Sünden, welche man auch bei der Kindertaufe anwandte, fand eine Differenz statt zwischen dem Orient und Occident, entsprechend der Verschiedenheit in der Auffassung des Erlösungswerks überhaupt, je nachdem man mehr das Positive darin, die Verherrlichung der menschlichen Natur, oder das Negative, den Gegensatz gegen die Sünde, hervorhob. Demgemäß erblickt man im Orient in der Taufe vorzüglich die Erhebung zu einer höheren Stufe, wozu die ursprünglichen Kräfte nicht hingereicht hätten. Gregor von Nazianz sagt, sie sei eine göttlichere Schöpfung und etwas Höheres, als die ursprüngliche Naturbildung: es werde die Gemeinschaft mit dem Reiche Gottes mitgetheilt, welche die menschliche Natur aus sich selbst nicht erlangen konnte.*) Dieß ließ sich auf gleiche Weise auf Kinder wie auf Erwachsene anwenden; daher fährt Gregorius fort, indem er den Zweck der Taufe bestimmt: sie ist ein Siegel für das erste Kindesalter, Sündenvergebung für die Erwachsenen, Wiederherstellung des gefallenen Bildes Gottes. Die Rechtfertigung der Kindertaufe findet er darin, daß von Anfang an der menschlichen Natur ein höheres Element mitgetheilt und das Kind dem heiligen Geiste geweiht werden solle.**) Jene positivere Auffassung der Orientalen fand indeß einen Vereinigungspunkt mit der occidentalischen darin, daß auch sie annahm, daß der erste Mensch, wenn er nicht gesündigt hätte, sogleich zu höherer Gemeinschaft mit Gott gelangt sein würde. Durch die Sünde sei sein Leib ein *σῶμα παθητόν* geworden. So konnte denn auch von den Orientalen der neuen Schöpfung ebenfalls eine Beziehung auf die Folgen der ersten Sünde gegeben werden. Gregor von Nyssa sagt: das Kind wird durch die Taufe in das Paradies eingesetzt, aus dem Adam verstoßen war.***) Die Merkmale des Bösen, welche zu der menschlichen Natur hinzugekom-

*) orat. 40. *εἰς τὸ ἅγιον βάπτισμα* fol. 640 D.

**) *νήπιον ἔστι σοι; μὴ λαβέτω καιρὸν ἡ κακία· ἐκ βρέφους ἁγιασθήτω, ἐξ ὀνύχων καθιερωθήτω τῷ πνεύματι.*

***) *λόγος πρὸς τοὺς βραδύνοντας εἰς τὸ βάπτισμα* II, pag. 216.

men sind, werden durch die Taufe hinweggenommen.*) Nur dagegen waren die Orientalen, daß man allein das Negative hervorhebe.**) Julian von Eklanum berief sich auf eine Homilie des Chrysostomus an die Neugetauften***), worin dieser von den Wirkungen der göttlichen Gnade bei der Taufe redet und gegen diejenigen, welche die Taufgnade nur in die Sündentilgung setzten, behauptet: die Kinder taufen wir, obgleich sie nicht durch Sünde mitbefleckt sind, damit ihnen die Heiligkeit, Gerechtigkeit, die Kindschaft, Erbschaft und Brüderschaft durch Christus ertheilt werde. Diese Worte lassen sich mit der Lehre des Chrysostomus wohl in Uebereinstimmung bringen, denn es liegt nicht darin, daß die menschliche Natur ganz in demselben Zustande, wie der ursprüngliche war, geboren werde. Wir sind daher nicht berechtigt, dem Julianus eine absichtliche Erdichtung dieser Worte zuzuschreiben, wie denn auch Augustinus die Echtheit derselben nicht leugnet. Isidor von Pelusium†) sagt: diejenigen haben einen niedrigen Begriff von der Taufe, welche sie nur auf die Sündentilgung beziehen; das sei noch nichts so Großes, sondern auch viele andere Gnadengaben werden der menschlichen Natur mitgetheilt, welche weit über ihr Ursprüngliches hinausgehn, eine göttliche Wiedergeburt, die Kindschaft, die Rechtfertigung, die Gemeinschaft mit Christo; das Heilmittel gebe weit mehr noch, als Heilung der Wunden. Eigenthümlich bildet Theodor von Mopsuestia††) die orientalische Vorstellung aus; ihm galt für die hauptsächlichste Gnadenwirkung die Mittheilung der *ἀναμαρτησία* Christi, die Einsetzung in die Gemeinschaft seines göttlichen Lebens, welche über die Versuchungen erhob.

---

*) orat. catech. c. 40.

**) Cyrill. Hierosolym. Catech. 17. c. 18.

***) Augustin. contra Julianum I, § 21.

†) Epp. V, 195.

††) in Ephes. 5, 22—24. Spicileg. Solesm. I, 118: Et quod mortales sequitur ut peccent, immortales vero effecti in futuro seculo peccare ultro non poterimus. Forma autem illius est spiritalis regeneratio, quam in baptismate implere videmur, quasi hinc jam recreati, et secundum formam regenerati spei illorum quae et fieri exspectamus. Hoc dicit, quoniam non ignorat dissolutum quidem esse veterem illum hominem mortalem. Novus vero ille quidem pro illo indutus est incorruptus, in cujus formam illa quae in baptismate est praecepistis, simul et primitias spiritus accipientes. Itaque justum est, vos consentanee illis et sapere et conversari, qui maxime cum spiritus regeneratione etiam sensus renovationem estis assequuti. (J.)

Auf die ἀναμαρτησία deutete er die Formel der Sündenvergebung bei der Kindertaufe.

Hieraus wird klar, wie die Pelagianer von der Nothwendigkeit der Kindertaufe reden konnten, ohne die Lehre von der Erbsünde zuzugeben. Cälestius behauptete, daß die Kinder durch die Taufe an der höhern Stufe der Seligkeit, dem Reiche Gottes, Antheil erhielten, wozu sie mit bloß natürlichen Kräften nicht gelangten. Daraus ergiebt sich die Idee von einem Mittelzustand der ungetauften Kinder, während die höchste Stufe, das Reich Gottes, durch die Taufe bedingt ist. So ist zu verstehen, was Pelagius sagte: wohin die ungetauften Kinder kommen, weiß ich nicht; wohin sie nicht kommen aber weiß ich; und was er an den römischen Bischof Innocentius schreibt: warum sollte der, welcher zu einem ungewissen Leben geboren ist, nicht wiedergeboren werden zu einem ewigen und gewissen Leben? Augustin hält den Pelagianern die Inconsequenz vor, daß sie die, welche das Bild Gottes seien, vom Reiche Gottes ausgeschlossen sein ließen. Er ging davon aus, daß es zwischen der Seligkeit, welche Gemeinschaft mit Gott sei, und der Unseligkeit nichts Mittleres gebe. In seiner früheren Zeit war er aber selbst dieser Lehre zugethan gewesen.*) Ambrosius schloß aus dem mißverstandenen Gespräch Christi mit Nikodemus, daß Niemand ohne Taufe in das Himmelreich eingehen könne; was mit den ungetauften Kindern geschehen werde, wagte er nicht zu entscheiden.**) Auch im Orient findet sich die Vorstellung vom Mittelzustande der ungetauften Kinder bei Gregor von Nazianz.***)

In der nordafrikanischen Kirche zeigte sich ein Gegensatz gegen diese Lehre, und da man nach Augustin nur entweder Reich Gottes oder Unseligkeit, und die Taufe als zum Reiche Gottes nothwendig erkannte, so mußte man alle ungetauft sterbenden Kinder für verdammt halten. In dem zweiten Kanon des Conciliums von Karthago im Jahr 418 wurde die Vorstellung von dem Mittelzustand derselben verworfen; es hegte also die obige Meinung. Aber dieser Kanon findet sich nicht in allen Abschriften des Concils; vielleicht wirkte eine gewisse Scheu zu seiner Beseitigung. Für die, welche in diesem Zusammenhang die Nothwendigkeit der Kindertaufe

*) de libero arbitrio III, 23.

**) de Abrahamo II, 84.

***) orat. 40.

behaupteten, war die Frage, wie man sich ihre Wirkungen zu denken habe. Augustinus folgte hier nicht den Aufschlüssen, welche sich aus seinem Begriff von den Sacramenten im Allgemeinen ableiten lassen, sondern er war in der Kirchenlehre befangen. Er sagt: das sacramentum fidei bei den Kindern werde Glaube genannt, und wenn der Mensch herangewachsen sei, so werde das Sacrament nicht wiederholt, sondern er lerne dasselbe nur verstehen und gehe mit seiner Willensrichtung in die Wahrheit ein; so lange dieß nicht geschehen könne, wirke das Sacrament zum Schutz gegen den Einfluß der bösen Mächte. Es stehe wenigstens dem Glauben noch keine entgegengesetzte Richtung des Bewußtseins entgegen, daher werde das Kind durch die Taufe von der Verdammniß befreit.*)

3. Die Lehre vom Abendmahl.

Die dreifache Abstufung, welche wir in der vorigen Periode bemerkten, zeigt sich auch jetzt in den Vorstellungen vom Abendmahl.

1) Der sinnlich realistischen Auffassung des Justin und Irenäus, welche eine eigentliche Durchdringung des Brodes und Weines mit Christi Leib und Blut lehren, schließt sich Cyrill von Jerusalem an, welcher aus den Einsetzungsworten folgert: man könne nicht zweifeln, daß Christi Leib und Blut vorhanden sei, und den Vergleich mit der Verwandlung des Wassers in Wein zu Kana herbeizieht. Unter dem Bilde des Brodes und Weines werde Leib und Blut Christi dargereicht, damit, wer seinen Leib und sein Blut gewonnen habe, Eines Leibes und Eines Blutes mit ihm werde. So treten wir in die innigste Gemeinschaft mit Christo ein, indem wir ihn selbst in uns

---

*) ep. 98 ad Bonifacium c. 10: Itaque parvulum, etsi nondum fides illa, quae in credentium voluntate consistit, jam tamen ipsius fidei sacramentum fidelem facit. Nam sicut credere respondetur, ita etiam fidelis vocatur, non rem ipsa mente annuendo, sed ipsius rei sacramentum percipiendo. Quum autem homo sapere coeperit, non illud sacramentum repetet, sed intelliget eiusque veritati consona etiam voluntate coaptabitur. Hoc quamdiu non potest, valebit sacramentum ad eius tutelam adversus contrarias potestates: et tantum valebit, ut si ante a rationis usu ex hac vita emigraverit, per ipsum sacramentum commendante ecclesiae caritate, ab illa condemnatione, quae per unum hominem intravit in mundum, christiano adjutorio liberetur. Hoc qui non credit et fieri non posse arbitratur, profecto infidelis est, etsi habeat fidei sacramentum: longeque melior est illo parvulus, qui etiamsi fidem nondum habeat in cogitatione, non ei tamen obicem contrariae cogitationis opponit, unde sacramentum eius salubriter percipit.

tragen und göttlicher Natur werden.*) Sei überzeugt, daß der Wein nicht Wein, sondern Blut Christi ist.**) Es erhellt, daß Cyrill sagen wolle: durch ein Wunder werde Christi Leib und Blut hervorgebracht und gehe in den Menschen über, so daß er geistig und leiblich von dem göttlichen Lebensprinzip durchdrungen werde. Wie aber hat er nun diese Verbindung gedacht? Die Vergleichung mit dem Wunder zu Kana, die Behauptung, daß Brod und Wein nur als Bild da seien, haben katholische Ausleger auf eine eigentliche Verwandlung bezogen, wobei nur die äußerliche species übrig gelassen werde. Aber der Ausdruck *μεταποιεῖν* ist bei diesem Schriftsteller gewiß nicht streng zu nehmen und wird auch von der Potenzirung einer natürlichen Kraft zu etwas Höherem, was ursprünglich nicht darin liegt, gebraucht. In sofern mit dem Wein sich etwas Höheres verbindet, das Blut Christi, sagt Cyrill, daß der Wein nicht mehr Wein sei. Daß auch die Vergleichung mit dem Wunder zu Kana nicht eine eigentliche Verwandlung aussagen solle, erhellt daraus, daß er die höhere Wirksamkeit, welche Brod und Wein empfangen, andrerseits vergleicht mit der dem geweihten Oel mitgetheilten***), wobei er gewiß nicht an eine Verwandlung denkt. Die Meinung des Cyrill ist also, daß mit dem Brod und Wein sich auf übernatürliche Weise Leib und Blut Christi verbinde und dadurch mitgetheilt werde.

Mit dieser Auffassung stimmt im Ganzen Chrysostomus überein: das Abendmahl sei von Christo eingesetzt, damit wir uns nicht bloß durch die Liebe, sondern auch der Sache nach mit dem Leibe Christi verbinden. Dieß sei der Beweis seiner größten Liebe; er wollte sich den Gläubigen nicht bloß zu sehen, sondern auch zu berühren, zu essen geben.†) Er sagt ferner: warum gebraucht Paulus die Bezeichnung einer *κοινωνία* und nicht einer *μετοχή*? deshalb, weil er nicht bloß eine Theilnahme, sondern eine völlige Gemeinschaft, in welche wir durch die Vereinigung übergehen, will. Denn wie jener Leib verbun-

*) orat. mystagogica IV, c. 1—3.

**) c. 5.

***) orat. mystag. III, 3: *ὥσπερ γὰρ ὁ ἄρτος τῆς εὐχαριστίας μετὰ τὴν ἐπίκλησιν τοῦ ἁγίου πνεύματος οὐκ ἔτι ἄρτος λιτὸς, ἀλλὰ σῶμα Χριστοῦ, οὕτω καὶ τὸ ἅγιον τοῦτο μύρον οὐκ ἔτι ψιλὸν οὐδ' ὡς ἂν εἴποι τις κοινὸν μετ' ἐπίκλησιν, ἀλλὰ Χριστοῦ χάρισμα καὶ πνεύματος ἁγίου παρουσίᾳ τε αὐτοῦ θεότητος ἐνεργητικὸν γινόμενον.*

†) in Joannem hom. 46, 3.

den war mit Christo, so werden auch wir durch ihn mit Christo vereinigt.*)

Unter den Occidentalen gehört dahin Hilarius von Poitiers. Wenn Christus, sagt er, wahrhaft Fleisch geworden und wir wahrhaft das fleischgewordene Wort genießen, wie sollte er nicht zugleich auf natürliche Weise in uns bleiben, da er unsern Leib annahm und die Natur seines eigenen Leibes unter dem Sacramente mit unserem Leibe verband, um uns das ewige Leben mitzutheilen.**) Auch Ambrosius redet von dem sacramentum, welches durch das Gebet in Fleisch und Blut Christi verwandelt werde: durch das Wort Christi werde die species elementorum verwandelt.***) Doch auch er spricht sich über die Art der Verwandlung nicht deutlicher, als die Uebrigen, aus.

In dem Streit über die beiden Naturen Christi zog man den Vergleich zwischen dem Verhältniß der göttlichen Natur zur menschlichen und dem des Leibes und Blutes zu Brod und Wein. Ein Fragment, zwar mit Unrecht dem Chrysostomus zugeschrieben†), aber immerhin ein altes und wichtiges Zeugniß, erläutert die Lehre vom Sohne Gottes in zwei eigenthümlich beharrenden Naturen durch den Vergleich mit dem Abendmahl: das Brod verliert nach der Consecration den Namen Brod; wie die göttliche und menschliche Natur unwandelbar in ihren Eigenschaften bleibt und man doch nur von Einem Christus redet, so redet man auch nur von Einem Leibe Christi, obgleich Brod und Wein mit Christi Leib und Blut verbunden sind. Ein ebenso deutliches Zeugniß gegen die Brodverwandlung legt Theodoret ab:††) auch Brod und Wein bleibt in der frühern *οὐσία*, und doch erscheint es der Seele als das, was es geworden ist, und wird

---

*) in I Cor. hom 24, 2.

**) de trinitate VIII, 13: Quomodo non naturaliter manere in nobis existimandus est, qui et naturam carnis nostrae jam inseparabilem sibi homo natus assumsit, et naturam carnis suae ad naturam aeternitatis sub sacramento nobis communicandae carnis admiscuit.

***) de mysteriis 9.

†) epistola ad Caesarium, opp. ed. Bened. t. III, fol. 742: sicut enim antequam sanctificetur panis, panem nominamus: divina autem illum sanctificante gratia, mediante sacerdote, liberatus est quidem ab appellatione panis, dignus autem habitus dominici corporis appellatione, etiamsi natura panis in ipso permansit, et non duo corpora, sed unum corpus Filii praedicamus.

††) ἐρανιστής, dialogus 2. opp. ed. Hal. t. IV, p. 126.

als solches geglaubt und verehrt. Er unterscheidet die μεταβολὴ τῇ χάριτι von der μεταβολὴ τῆς φύσεως, welche hier nicht stattfinde. Auch der römische Bischof Gelasius am Ende des 5. Jahrhunderts erklärt sich dahin: man müsse die beiden Naturen in Christo gemäß seinem Bilde im Abendmahl denken; so wie dieß durch die Wirkung des heiligen Geistes in die göttliche Substanz übergehe, obgleich die Natur in ihren natürlichen Eigenschaften verharre, so u. s. w.*) Am nächsten kommt der Annahme einer Verwandlung des Brodes und Weines Gregor von Nyssa.**) Er wirft die Frage auf, wie der eine Leib Christi an so viel Tausende ausgetheilt werden könne, und antwortet: wie durch den göttlichen Logos das Brod in das Wesen des mit der Gottheit verbundenen Leibes verwandelt wurde durch das Essen, so wird hier beim Abendmahl unmittelbar das Brod und der Wein in den mit dem Logos verbundenen Leib verwandelt. Also ein Wunder wirkt hier unmittelbar, was dort durch das Essen vermittelt wird. Es ist daher nicht die Rede von einer Gegenwart des verherrlichten Leibes Christi, sondern von einer Wiederholung der Menschwerdung. Einen eigentlichen Verwandlungsbegriff hat er keineswegs mit klarem Bewußtsein festgehalten; so sagt er:***) wie das Brod gewöhnliches ist, bis es durch das Opfer des Sacramentes Christi Leib werde und heiße, so werde das mystische Oel nach der Weihung wirksam, ebenso der Priester durch die neu empfangene Ordination von der gemeinsamen Art der Menge geschieden. Also hier die Substanz als dieselbe festgehalten und nur ein höheres Element darauf übertragen.

Die zweite Stufe einer geistigeren Auffassung, welcher aber ein realistisches Element zu Grunde liegt, findet sich bei Athanasius†),

---

*) de duabus naturis in Christo adversus Eutychem et Nestorium in der Bibl. Patr. Lugd. t. VIII: In divinam transeunt spiritu sancto perficiente substantiam, permanente tamen in sua proprietate natura.

**) orat. catech. magn. c. 37.

***) de baptismo Christi t. III, p. 370.

†) ep. 4. ad Serapionem.

Vgl. bes. die Festbriefe des heil. Athanasius, übersetzt v. Larsow, Br. 7: Brod und Wein als Symbole der nährenden Gotteskraft des Logos. Nicht hier allein ist dieß Brod eine Speise der Gerechten, auch nähren sich nicht die Heiligen, die auf Erden wandeln, allein mit solchem Brod und Blut, sondern auch im Himmel essen wir solche Speise; denn auch der oberen Geister und der Engel Nahrung ist der Herr, und Wonne ist er der gesammten himmlischen Macht. Vgl. deutsche Zeitschr. für chr. Wissenschaft u. s. w. 1852. Nr. 40. (J.)

welcher sich auf Joh. 6 bezieht und beweisen will, daß das Essen und Trinken des Leibes und Blutes Christi nicht im eigentlichen Sinne zu verstehen sei; Christus habe seine Jünger zu den Vorstellungen von einer geistigen Nahrung führen wollen. Bestimmter noch zeigt Augustin, welcher sich der afrikanischen Kirchenlehre darin anschloß, diese Auffassung. Er wendet seine allgemeine Idee vom Sacrament auch auf das Abendmahl an und redet von Zeichen, durch welche Gott etwas offenbart und abbildet; dazu wird auch das Aeußerliche des Abendmahls gerechnet. Weil diese Zeichen aus dem gewöhnlichen Leben genommen sind, können sie wohl wegen der Beziehung auf das Religiöse Achtung einflößen, aber nicht wie etwas Wunderbares Staunen hervorbringen.*) Die Sacramente haben eine Aehnlichkeit mit dem, wovon sie heilige Zeichen sind; aus der Aehnlichkeit empfangen sie die Namen der Sachen selbst; wie das Sacrament des Leibes Christi auf gewisse Weise Leib Christi und das Sacrament des Blutes Blut Christi ist, so ist das Sacrament des Glaubens Glaube.**) Wenn Augustin eine Durchdringung des Natürlichen und Göttlichen angenommen hätte, würde er sich nicht so ausgedrückt haben. Es stimmt damit, wenn er zeigt***), daß im alten Testament der Name der Sache auf das bloße Zeichen derselben übertragen werde, und wie Christus beim Abendmahl gesagt: dieß ist mein Leib, da er doch bloß ein Zeichen seines Leibes gegeben habe. Wenn er ferner die typische Erklärung des alten Testamentes vertheidigt, macht er geltend, daß man auch heterogene Dinge als Symbole gebrauchen könne, und führt als Beispiel den Ausdruck beim Abendmahl, der hart erscheine, an, daß uns Christus sein Blut zu trinken gebe.†) Obgleich ihm nun aber Brod und Wein an und für sich als symbolische Zeichen galten, so leugnete er doch gewiß nicht eine übernatürliche, damit verbundene Kraft. Ohne Zweifel setzte er eine durch sie vermittelte höhere Gemeinschaft mit Christo, nur keine leibliche und an die äußeren Zeichen gebundene. Die res sacramenti im Abendmahl ist ihm die Verbindung der Gläubigen als Glieder des einen Leibes mit ihrem Haupt und unter einander, also die Vereinigung zu einer Kirche. Christus

*) de trinitate III, 10. 19.

**) ep. 98 ad Bonifacium c. 10.

***) contra Adimantum c. 12, § 3: non enim Dominus dubitavit dicere: „hoc est corpus meum," quum signum daret corporis sui.

†) contra adversarium legis et prophetarum II, c. 33 (10).

gab ein Zeichen seiner Gegenwart für die Menschen, die ihn nicht sehen konnten. Habe nur Glauben, und es ist mit dir der, welchen du nicht siehst. Das Auge sieht nur Brod und Wein, der Glaube muß Leib und Blut sehen. Er fragt, wie Christus seinen Leib austheilen könne. Hier hätte er Veranlassung gehabt, eine Idee, wie sie Gregor von Nyssa hegte, zu entwickeln, wenn er ihr zugethan gewesen wäre; aber er verfolgte einen andern Weg: er sucht nicht zu zeigen, wie Christus seinen Leib wunderbar hervorbringen konnte, sondern verweist auf die Differenz zwischen Sinnlichem und Geistigem: etwas Anderes sei es, was die Sinne wahrnehmen, etwas Anderes, was darunter verstanden werde. Christus habe zu den Juden gesagt, daß er sich ganz zum Himmel erheben werde; dann würden sie sehen, daß sein Leib nicht auf die Weise, wie sie meinten, ausgetheilt werden könne; es sei nicht die Rede von einem leiblichen Genuß, sondern von einer geistlichen Aneignung. Der äußerliche Genuß, das Fleisch nützt nichts ohne den Geist. Daher erhalten wir in der Austheilung des Leibes das ewige Leben, weil Christus selbst das ewige Leben ist.*) Den innern Genuß des Abendmahls empfangen die Gläubigen, die Ungläubigen nur das Zeichen; doch ist dem Augustin wichtig, gegen die Donatisten die objective Bedeutung des Sacramentes zu behaupten, und er sagt daher, daß auch die Unwürdigen auf sacramentliche Weise den Leib Christi im Abendmahl erhalten.

Die dritte Abstufung, welche Symbol und göttliche Sache bestimmter auseinanderhält, dauert, mit Ausnahme Gregors von Nyssa, in der origenistischen Schule fort. Besonders ist es Eusebius von Cäsarea, welcher diese Ausdrücke liebt: die Christen sind angewiesen, das Andenken Christi durch die Symbole seines Leibes und Blutes zu feiern.**) Bei der Erklärung von Evg. Joh. C. 6 entwickelt er Christi Absicht:***) man solle nicht glauben, daß Christus von dem Leibe, den er an sich trage, rede und sein sinnliches und leibliches Blut zu trinken anbiete, sondern die Worte selbst, die er gesprochen, seien Geist und Leben, so daß seine Worte selbst sein Fleisch und Blut seien. Demnach ist der höchste Zweck des Abendmahls, darzustellen, wie Christus sich den Gläubigen durch das von ihm ausgehende Wort

---

*) sermo 235. 272; tract. 26 in evang. Joannis.

**) demonstratio evang. I, c. 10.

***) theologia eccl. III, c. 12.

mittheile, was aber nicht ausschließt, daß Eusebius auch mit dem äußerlichen Abendmahl eine übernatürliche heiligende Kraft verbunden denkt. Gregor von Nazianz nennt das Abendmahl ein Bild des großen Mysteriums der Menschwerdung*), ein Bild des Heils**); es ist das, wodurch wir mit Christo in Gemeinschaft treten, theilnehmen an seinem Leiden und göttlichen Wesen.***) Er nennt es daher auch den nach oben führenden Weg.†) Ausführlicher erklärt er sich in dem Brief ad Amphilochium; ††) er fordert ihn auf zu beten, wenn er das Abendmahl austheile: wenn du durch die Worte der Consecration den Logos herabziehst und auf unblutige Weise den Leib des Herrn zerschneidest, so daß die Worte dir zum Messer dienen —. Es wäre möglich, diese Worte so zu verstehen, als bringe der Logos durch ein Wunder den Leib Christi hervor; besser aber paßt zu dem Charakter Gregors die Auffassung: Brod und Wein wird Leib und Blut Christi nach der Consecration genannt, in sofern sich damit eine gewisse Einwirkung des göttlichen Logos, eine unmittelbare heiligende Kraft verbindet.

Wie sehr das realistische Element in der Lehre vom Abendmahl vorherrschte, beweist der noch im 4. Jahrhundert vorkommende Gebrauch, geweihtes Brod aufzubewahren und bei sich zu tragen, indem man eine heiligende Kraft damit verbunden glaubte.

Dieselbe Voraussetzung einer übernatürlichen heiligenden Einwirkung liegt in der noch fortdauernden Kindercommunion. Gelasius von Rom schrieb um 495: Niemand soll es wagen, irgend ein Kind von diesem Sacrament auszuschließen, ohne welches man nicht zum ewigen Leben gelangen kann. — Auch nach einer andern Seite und immer mehr ins Magische bildete sich die Vorstellung von den Kräften des Abendmahls aus. Die Fürbitten, die dabei geleistet wurden nicht nur für Lebende, sondern auch für Todte, wurden nunmehr auch bezogen auf den Läuterungszustand, den man für gewisse Verstorbene voraussetzte, und sollten die Wirkung haben, daraus zu befreien. Die Auffassung des Abendmahls als eines Opfers wurde

---

*) orat. I, pag. 33.

**) orat. XVII, pag. 272.

***) orat. III, pag. 70.

†) τὴν ἱερὰν καὶ ἄνω φέρουσαν ἡμᾶς μυσταγωγίαν, orat. XVII, pag. 273.

††) ep. 240.

durch die Sitte dieses Gebetes gefördert, wurde von den griechischen Homileten besonders rhetorisch ausgemalt und erhielt mit der Ausbildung des partikularen Priesterstandes immer mehr alttestamentlichen Charakter. Cyrill von Jerusalem*) erörtert den Nutzen der Fürbitte beim Abendmahl: Viele sagen: was hilft es der Seele, welche mit oder ohne Sünden diese Welt verläßt, wenn ihrer im Gebet Erwähnung geschieht? Aber wie, wenn für solche, die bei dem Kaiser in Ungnade gefallen sind, Andere einen goldenen Kranz darbringen, um ihn zu versöhnen, so bringen wir für die Verstorbenen, obgleich sie Sünder sind, Gott Fürbitten und zwar keinen Kranz, aber den für unsre Sünden geopferten Christus dar, um für sie und uns den gnädigen Gott zu versöhnen. Hier also deutlich das Abendmahl nicht nur als Opfer, sondern auch als eine Aneignung des Opfers Christi für Andere. Augustin giebt der Opferidee eine ethisch-religiöse Anwendung auf die Gemeinde: indem man das Andenken Christi feiere, opfere man sich selbst mit ihm in Selbstverleugnung, was Gott wohlgefällig ist. Die ganze erlöste Gemeinde ist das allgemeine Opfer, welches Christus Gott darbringt, der sich selbst durch sein Leiden für uns geopfert hat, damit wir der Leib eines so großen Hauptes seien. Das Opfer sind wir selbst, und dieß wird im Sacrament des Abendmahls dargestellt.**) Er unterscheidet das Opfer der Juden als ein typisches, das Leiden Christi als das wahre, und dieß wird nach seiner Himmelfahrt gefeiert per sacramentum memoriae.***) Doch ist auch ihm das Opfer für die Todten nicht etwas bloß Symbolisches, sondern es hat einen eigenthümlichen und großen Nutzen für die Verstorbenen. Gregor der Große nach seiner warmen aber sinnlichen Frömmigkeit, entwickelte die Idee vom Meßopfer und seine magische Wirkung auf das Fegfeuer in vorzüglich einflußreicher Weise: das heilige Opfer beim Abendmahl wiederholt den Tod Christi auf verborgene Weise. Obgleich Christus jetzt unvergänglich lebt, so wird er doch für uns noch einmal geopfert. Man kann sich daher vorstellen, wie viel dieß Opfer vermöge, welches für uns das Opfer des Eingeborenen immer nachahmt.†) Hier ist die Vorstellung des Abendmahls schon ganz übergegangen in die einer objectiven Nachbildung des Opfers

*) orat. mystag. V, 10.

**) de civit. Dei X, 5. 6.

***) contra Faustum XXI, 22.

†) Dial. IV, c. 58.

Christi. Gregors Legenden von der Wirksamkeit desselben beförderten das Falsche dieser Betrachtungsweise. Er selbst zwar versäumt die ethisch-religiöse Beziehung nicht ganz; er erklärt es für nothwendig, daß wir uns dabei Gott selbst opfern müssen in der Zerknirschung unsers Herzens; dann wird es in Wahrheit ein Opfer, Gott für uns dargebracht, sein, wenn wir uns selbst als Opfer darbringen.

f. Die Eschatologie.

Gegen die ἀποκατάστασις, welche Origenes lehrte, erklärte sich zwar der allgemeine Geist der Kirche, aber doch finden sich Spuren davon auch bei Späteren, namentlich bei den Kirchenlehrern des 4. Jahrhunderts, welche sich ihm enger anschließen, den beiden Gregoren und Didymus. Gregor von Nyssa hat sie originell ausgebildet und am freiesten ausgesprochen. Lohn und Strafe will er nicht als etwas äußerlich Hinzukommendes gedacht wissen, sondern beides gehe hervor aus dem Verhältniß der vernünftigen Wesen zu Gott. Daher komme es darauf an, in welchem Maaße sie empfänglich sind, um in die Gemeinschaft mit dieser Quelle der Seligkeit einzutreten. Das letzte Ziel ist, daß nichts dem Göttlichen mehr entgegensteht, sondern alle vernünftigen Wesen, von dem Fremden geläutert, zur Offenbarung Gottes dienen. Er leitet dieß aus der Erlösung ab, indem Christus alle vernünftigen Wesen durchdringen und die ganze Creatur in sich aufnehmen soll. Wenn alle vernünftigen Wesen zur Aehnlichkeit mit ihm gelangt sind, wird erfüllt sein, daß Gott sei alles in Allen (I Cor. 15). Das Böse hat eine Grenze, über die es nicht hinauskommt; sie ist ihm gesetzt durch das Wesen der sittlichen Weltordnung.*) In einer Abhandlung über den frühen Tod der Kinder setzt er diese Ideen mit einem Versuch der Theodicee in Verbindung: die Entwicklung sei mit diesem Leben nicht abgeschlossen, was also auch auf die Kinder anzuwenden sei. Der Patriarch Germanus von Constantinopel im 8. Jahrhundert suchte in seinem ἀνταποδοτικός**) (der Name, weil durch das Buch dem Gregor wiedergegeben werden sollte, was ihm gehöre) zu zeigen, daß alle Stellen, welche von der ἀποκατάστασις handelten, den Kirchenlehrern von Häretikern untergeschoben seien. Allein dieß ist eine gezwungene Auskunft; die Idee paßt durchaus in Gregors System. Gregor von Nazianz

*) orat. catech. magna 8. 35; in I Cor. 15, 28. tom. II, pag. 6; de anima pag. 90.

**) Photius cod. 233.

wagte wohl nicht, seine Lehre so öffentlich auszusprechen, läßt aber dieselbe zuweilen durchblicken, während er übrigens von ewigen Strafen redet. Die antiochenische Schule ward auf diese Lehre nicht durch Origenes, sondern durch eigenes Denken und Schriftforschen geführt. Der zweifache Abschnitt in der Entwicklung der Creatur gilt für ein allgemeines Gesetz des Universums. Dieß führt zu dem letzten Ergebniß der allgemeinen Theilnahme an dem unwandelbaren göttlichen Leben. Die *ἀποκατάστασις* wurde daher von Diodor von Tarsus in seiner Schrift: von der Menschwerdung Gottes (*περὶ οἰκονομίας*) und auch von Theodorus gelehrt.*) Er berief sich auf Matth. 5, 26, um eine Verhältnißmäßigkeit und ein Ende der Strafen zu beweisen. Gott würde die Bösen nicht zur Auferstehung rufen, sagt er ferner, wenn sie nur Strafen ohne Besserung leiden sollten.**) Wenn Chrysostomus in seinen Homilien öfters die Lehre von der Ewigkeit der Strafen entwickelt, so ist zu berücksichtigen, daß die, welchen er predigt, nicht durch unbefangene Schriftforschung, sondern nur durch ihre Frivolität zu Zweifeln daran gekommen waren. Sie trösteten sich damit, daß Gott wie ein zärtlicher Vater es mit den Sünden und Schwächen der Menschen nicht so genau nehmen werde; jene Stellen der Bibel enthalten nur Drohungen, um zu schrecken, und seien nicht im vollen Ernst gemeint.***) Merkwürdig ist, daß er in einer andern Stelle erwähnt, daß aus I Cor. 15, 28 die *ἀποκατάστασις* geschlossen

*) Fragmente mitgetheilt durch den nestorianischen Bischof Salomo von Bassora im 13. Jahrh. bei Assemani Bibl. orient. tom. III, P. I. pag. 323 sqq. Vgl. besonders auch in Ephes. 1, 10. Spicileg. Solesm. I, 103. Die Apokatastasis wird in Verbindung gesetzt mit der Person des Erlösers. In ihm ist Göttliches und Menschliches, Himmlisches und Irdisches zusammengefaßt und dadurch die Versöhnung der durch die Sünde zerspaltenen Welt ermöglicht. Recapitulavit (i. e. *ἀνεκεφαλαίωσεν*) in Christo omnia, quasi quandam compendiosam renovationem et redintegrationem totius faciens creaturae per eum. — Hanc ergo capitulationem omnium vocavit (sc. Apostolus), eo quod omnia collecta sunt in unum, et ad unum quoddam inspiciunt concordantes sibi; eo quod hanc intentionem olim opifex habuit, et ad hoc omnia a principio construxit, quod nunc implevit cum multa facilitate in illis, quae erga Christum exstitisse videntur. Hoc autem in futuro saeculo erit, quando homines cuncti, nec non rationabiles virtutes ad illum inspiciant, ut fas exigit, et concordiam inter se pacemque firmam obtineant. (J.)

**) Vgl. bei Marius Mercator das 4. Fragment.

***) hom. VIII, in I ep. ad Thessal. tom. XI, pag. 477; in II ep. ad Thess. hom. III. ibid. pag. 522.

werde,*) ohne diese Meinung zu widerlegen, wie er doch sonst bei dem thut, was er für irrthümliche Ansicht hält. Wahrscheinlich dachte er hier an seinen Lehrer Diodorus. In den origenistischen Streitigkeiten zur Zeit des Justinian wurde auch diese Lehre mit andern des Origenes verketzert.

Augustin wurde durch den ganzen Geist seines Systems, durch die große Bedeutung, welche die Idee der Strafgerechtigkeit Gottes darin hat, zum Gegner dieser Lehre gemacht. Aber aus seiner Vertheidigung der ewigen Strafen erkennt man, daß doch auch im Occident sich noch ein Widerspruch gegen dieselbe erhalten hatte.**) Aehnlich, wie er, zeigt sich auch Gregor der Große als Gegner der Apokatastasis.***) Wenn aber auch die Lehre von einer solchen Entwicklung nach dem Tode, wodurch zuletzt alles Böse getilgt werden sollte, die Ansicht nur einiger Weniger blieb, so ist doch nicht dasselbe zu sagen über die Lehre von einer fortgehenden Entwicklung nach dem Tode überhaupt.

Hiemit nun hängt die Lehre von dem ignis purgatorius, dem Läuterungsfeuer, zusammen. Man findet die Vorstellung davon, und zwar als dem letzten Gericht vorangehend, im Orient in ziemlich großer Verbreitung. Cyrill von Jerusalem redet von einem Feuerflusse, in welchem die Menschen geläutert würden.†) Im Occident war die Lehre mehr in der Form verbreitet, daß der Läuterungszustand gleich nach dem Tode eintrete. Augustin findet in Maleachi c. 3 init. diese Lehre;††) auch Matth. 12, besonders V. 32, und I Cor. 3, 13 ff. bestätigte ihm die Annahme eines Läuterungszustandes für gewisse Sünden. Es sei nicht unglaublich, sagt er, daß, wie Gott uns in diesem Leben durch mannigfache Fügungen läutere, Aehnliches auch nach dem Tode erfolge, und es sei zu untersuchen, ob es in der Art stattfinde, daß manche Gläubige durch ein reinigendes Feuer, je nachdem sie mehr oder weniger die irdischen Güter geliebt haben, langsamer oder schneller hindurch gerettet werden. Er setzt also voraus, daß in solchen Liebe zu Gott, als dem höchsten Gute, vorgeherrscht habe, und die Weltliebe nur nicht

---

*) hom. 39 in I ep. ad Cor. tom. X, pag. 372.

) de civit. Dei XXI, 11. 12. *) Vgl. Dial. IV, 43.

†) Catech. 15, c. 21: *ἔρχεται πρὸς τὸν πατέρα ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ ποταμοῦ πυρὸς ἕλκοντος δοκιμαστικοῦ τῶν ἀνθρώπων. Εἴ τις χρυσίου ἔχει τὰ ἔργα, λαμπρότερος κίνεται· εἴ τις καλαμώδη ἔχει τὴν πρᾶξιν καὶ ἀνυπόστατον, κατακαίεται ὑπὸ τοῦ πυρός.*

††) de civit. Dei XX, 25. cf. XXI, 13. 26. Enchirid. ad. Laurent. c. 68.

ganz unterdrückt sei; er stellt aber die Annahme, obgleich er sich zu ihr neigt, doch nur als problematisch hin.

Daran schloß sich die Vorstellung, daß man für die nach der Taufe begangenen, auf Erden noch nicht abgebüßten Sünden Genugthuung nach dem Tode zu leisten habe, und wiederum von der Wirkung der guten Werke und der Gebete beim Abendmahl für die Verstorbenen. Die Grundzüge dieser Lehre der katholischen Kirche sind darin deutlich. Auch die Lehre von dem Reinigungsfeuer befestigte Gregor der Große besonders durch seine Untersuchungen und Legenden.*) Er vergleicht die Stellen der Bibel, welche aussagen, daß das Verhalten in diesem Leben über Seligkeit oder Verdammniß bestimme, mit den obigen, auch von Augustin als Hinweisung auf einen Läuterungszustand nach dem Tode benutzten, und vermittelt sie so, daß zwar durch das Verhalten der Menschen auf Erden über das endliche Schicksal entschieden werde, für die aber, welche durch ihr Leben im Ganzen fähig zur Seligkeit seien, die Welt jedoch mit manchen Unvollkommenheiten behaftet verlassen hätten, noch eine Läuterung erforderlich sei. Man nahm also an, daß die Einen, welchen die christliche Gesinnung mangelt, schon bei dem Tode die ewige Strafe als ihr Schicksal bestimmt finden; die Andern zur Seligkeit ohne Läuterung gelangen, weil der Grad ihrer christlichen Vollkommenheit ihrer nicht bedarf; und in der Mitte die stehen, welche zwar christliche Gesinnung, aber eine durch fremdartige Elemente getrübte und der Läuterung bedürftige haben. Auf diese Weise suchte man den praktisch nachtheiligen Folgerungen vorzubeugen, denn Manche machten daraus ein Mittel zu leichtfertiger Beruhigung über ihre Sünden; sie hatten eine jüdische Vorstellung von dem Glauben: es komme alles nur auf die Orthodoxie an; durch sie werden auch die Lasterhaften zuletzt zur Seligkeit gelangen, wenngleich sie das Reinigungsfeuer zuvor erdulden müssen. Aus diesem Grunde erklärte sich Pelagius gegen das Dogma vom Fegfeuer, und Augustin in seiner Schrift de fide et operibus bekämpfte jenen Mißbrauch. In seiner Schule dauert vermöge der tieferen Auffassung der Sittlichkeit dieser Gegensatz fort, wie sich denn Fulgentius von Ruspe in gleicher Weise ausspricht.**)

*) Dial. IV.

**) de remissione peccatorum l. II.

Register.

Gedruckt bei W. Plötz in Halle.